29e ANNÉE TOME XLV. N° 256. Janvier-Février 1933

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE PUBLIÉE
PAR LES FRÈRES MINEURS CAPUCINS

SOMMAIRE :

DIRECTION :

14, RUE BOISSONADE, 14

PARIS, XIV

Abonnements, changements d'adresse : LIBRAIRIE St FRANÇOIS, 4, rue Cassette, Paris, VI (chèque postal, Paris 67.577) et LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE VRIN, 6, place de la Sorbone, Paris, V (chèque postal, Paris 19.630).

Les ÉTUDES FRANCISCAINES paraissent tous les deux mois par livraison de 128 p. in-8°. Les Abonnements sont annuels et partent de janvier.

Prix : FRANCE ET BELGIQUE : 40 fr. ; ÉTRANGER : 50 fr. La livraison séparée : 10 fr.

ÉTUDES FRANCISCAINES

ÉTUDES
FRANCISCAINES

REVUE PUBLIÉE
PAR LES FRÈRES MINEURS CAPUCINS

Tome XLV. — Année 1933.



PARIS
14, RUE BOISSONNADE, 14
XIVe ARRt

LA MÉDIATION UNIVERSELLE DE MARIE

D'APRÈS S. LAURENT DE BRINDES

C'est une doctrine mariale, qui, pour n'avoir pas encore été définie solennellement par le Magistère suprême, n'en est pas moins, dans la Sainte Église, l'objet de l'adhésion complète et joyeuse de tous, pasteurs et fidèles, que celle de la médiation universelle de la Vierge bénie, Mère de Dieu et des hommes.

Au reste, la foi explicite à cette même doctrine apparaît dès les tout premiers siècles du christianisme. On en trouve déjà une preuve évidente dans les écrits de saint Justin, de saint Irénée, de Tertullien, pour ne citer que ces grands noms de l'ancienne littérature chrétienne.

Les Pères et écrivains ecclésiastiques postérieurs, les Théologiens, les Mystiques ont continué à peu près unanimement la tradition primitive. Que si, à une époque relativement récente, la thèse de la Médiation universelle de Marie rencontra une certaine opposition chez quelques écrivains catholiques, ce ne fut guère que sous l'influence passagère des erreurs protestantes ou jansénistes. En tout cas, cette opposition ne fut que le fait de rares auteurs, isolés et de second plan, jamais celui de tel ou tel prince de la Science sacrée, et moins encore celui de quelque école théologique orthodoxe.

Bref, la doctrine de la Médiation universelle de Marie n'eut jamais à subir les assauts d'une lutte vraiment sérieuse, telle que celle, par exemple, dont dut triompher le dogme de l'Immaculée Conception.

* * *

Les théologiens distinguent dans la Médiation de Marie : la

médiation d'*acquisition* et la médiation d'*obtention*, ou d'impétration.

Par la première, la Bienheureuse Vierge, intimement associée à l'œuvre de la Rédemption des hommes accomplie par son divin Fils, coopère avec le Sauveur à expier nos dettes envers la justice divine, à nous délivrer de l'esclavage du démon et à mériter pour nous tous les secours surnaturels qui peuvent et doivent nous conduire au salut.

Par la seconde, elle nous obtient ces mêmes secours, en sorte que c'est par son intermédiaire, grâce à son intercession, que tous nous sont concédés. Dans l'ordre du salut donc, aucun bienfait divin qui ne passe par ses mains bénies. Mère de la Grâce faite homme en son sein virginal, elle est aussi la Mère des grâces concédées aux humains, leur canal, ou, selon la belle expression de saint Bernard, leur *aquaeductus*.

Les deux aspects de la médiation universelle de Marie sont admirablement mis en lumière par saint Laurent de Brindes. Son ardente dévotion envers la Très Sainte Vierge et l'immense amour qu'il avait voué à cette divine Mère l'y portaient, en même temps que les conditions de l'époque troublée pendant laquelle il exerçait son puissant ministère de parole.

Car si les hérésies luthérienne et calviniste s'attaquaient à peu près à tout ce qui, dans la foi chrétienne, a rapport à la Vierge, le rôle de celle-ci dans la distribution des grâces divines, ainsi que le corrélatif naturel de ce rôle : la dévotion reconnaissante et confiante des fidèles envers leur céleste Bienfaitrice, faisaient, à coup sûr, partie des vérités mariales qu'elles battaient le plus furieusement en brèche.

* * *

Que Marie ait coopéré à l'acquisition des grâces, de toutes les grâces qui nous sont accordées, et soit, de ce chef, notre Médiatrice, c'est là une vérité qui découle déjà du seul Évangile de l'Annonciation.

Toutes les grâces en effet nous viennent par le Christ, le Fils de Dieu fait homme, le Verbe incarné. Or le Verbe ne s'est incarné que lorsque Marie eut donné son consentement à la mystérieuse opération du Saint-Esprit qui, sans nuire aucunement à sa virginité, devait la rendre Mère du Dieu fait homme, et que, de la part du Très-Haut, venait lui annoncer l'Archange Gabriel. C'est donc le *Ecce Ancilla Domini* de la Vierge qui nous

a rendu la paix avec Dieu, et a fait couler de nouveau, pour nous, les eaux de la grâce, taries depuis le péché d'Adam.

Il n'est pas étonnant, par suite, que saint Laurent, jaloux avant tout d'asseoir son enseignement sur le roc inébranlable de l'Écriture, voie dans le grand fait de l'Annonciation, et en particulier dans l'assentiment donné par Marie aux paroles de l'Ange, le fondement premier de la médiation d'acquisition de cette Vierge bienheureuse.

Cela ressort jusqu'à l'évidence de toute son œuvre mariale, mais très spécialement de ses magnifiques sermons « *super* : *Missus est* », et plus spécialement encore de ceux de ces sermons qui portent les numéros 7 et suivants. Aux yeux de Laurent, l'Annonciation est, avant tout, le mariage mystique du Seigneur avec la Vierge, mariage divin conclu « afin de rétablir la paix entre Dieu et les hommes ». N'en est-il pas ainsi dans les choses de la terre « où l'on voit fréquemment des royaumes, divisés par une haine mutuelle, se réconcilier par le mariage de princes appartenant à l'un et à l'autre ? » (1)

Cependant, avant de consentir à l'ineffable union qui lui était proposée, Marie, « Vierge très prudente », demanda : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais pas d'homme ? », et ce ne fut que lorsqu'elle eut ainsi « prudemment » (*prudenter*), connu la volonté de Dieu qu'elle dit : « Voici la servante du Seigneur, *fiat*, qu'il me soit fait selon votre parole. O *fiat*, o *fiat* ! De quelle souveraine importance est ce *fiat* de la Vierge ! Car c'est quand il eut été prononcé que le Verbe s'est fait chair. » (2)

C'est donc bien le principe de notre salut qui fut posé au jour de l'Annonciation et qui le fut par l'acceptation de la Vierge. « L'Évangile de ce jour (fête de l'Annonciation), nous fait voir le principe de notre salut, principe semblable à celui de la perte du genre humain. Par une femme commence cette perte et par une femme commence le salut... » (3)

L'antithèse qu'établit cette dernière phrase entre Eve, principe de ruine, et Marie, principe de réparation et de salut pour l'humanité tout entière, revient souvent dans les sermons de saint Laurent.

N'est-ce pas à elle d'ailleurs que les Pères, de saint Justin et saint Irénée jusqu'à saint Bernard, recourent constamment

(1) Sermo VII super : Missus est, III P. 109.
(2) Ibid.
(3) Sermo IX super : Missus est, V, p. 120 — cf. serm. XI, initio.

pour chanter la participation de Marie à la Rédemption du monde ? Saint Laurent ne pouvait donc manquer de l'invoquer à son tour. Écoutons-le encore y faire appel dans ce beau passage, que nous avons déjà partiellement cité à propos de la vertu de foi en Marie.

« Il convient qu'aujourd'hui nous nous réjouissions, nous exultions véhémentement. Une jeune fille a été faite reine de notre genre humain, impératrice du monde, épouse de Dieu. Et elle a été faite tout cela afin que le monde, qui avait été condamné à cause de la première femme et du premier homme, fût sauvé par le second homme et la seconde femme, et qu'ainsi le principe de notre réparation répondît admirablement au principe de notre perte. Car, de même qu'alors un démon fut envoyé par le diable, (1) sous la forme corporelle d'un serpent, pour tromper Ève, qui, en ce temps-là, était tout à la fois vierge et épouse, de même voici qu'aujourd'hui Dieu envoie un ange, revêtu d'une forme corporelle, à Marie, Vierge et Épouse, elle aussi. Et de même qu'Ève, en croyant au serpent, devint le principe de notre ruine, de même Marie, en ajoutant foi aux paroles de l'Ange, devint le principe de notre Rédemption. Celle-là fut un principe de péché et de mort, celle-ci un principe de grâce et de vie. Par celle-là nous perdîmes le paradis terrestre, par celle-ci nous gagnâmes le paradis céleste. » (2)

* * *

Mais ce n'est pas par le seul fait d'avoir donné son consentement à l'Incarnation du Verbe en son sein virginal, et d'être ainsi devenue la seconde Ève, principe de salut pour l'humanité

(1) Saint Laurent désigne ici, par ce mot de « diable » Lucifer, prince des démons. Chose assez singulière : en d'autres endroits de ses sermons, notre auteur se montre moins affirmatif sur le rôle joué par le chef des anges révoltés, dans la perte du genre humain, — bien qu'évidemment il attribue à un démon, caché sous la forme du serpent, la tentation d'Ève.

C'est ainsi que dans le *Sermo* IX *super* : *Missus est* (V, p. 120) il s'exprime en ces termes : « De même que cet ange (l'ange de l'Annonciation) fut envoyé par Dieu, de même, à mon avis *(existimo)*, le serpent qui tenta l'homme fut envoyé par Satan, prince suprême des démons ».

Ailleurs il parle d'une façon encore plus hypothétique : « C'est par une femme, et grâce à l'intervention d'un mauvais ange, que commença notre perte. Et peut-être fut-ce le diable qui envoya du fond de l'enfer, pour nous perdre, l'un des pires démons ». *(super* : *Missus est, sermo* XI, I, p. 130).

Par contre, un autre endroit des mêmes discours *super* : *Missus est* ; (*sermo* XII, I, p. 134), donne la même note que le texte reproduit dans le corps de l'article.

(2) Sermo III, super : Missus est, III, p. 91.

déchue comme la première avait été principe de damnation pour l'humanité innocente, que Marie a été faite la coopératrice du Christ dans l'acquisition des grâces méritées aux hommes par la Rédemption.

C'est aussi en participant effectivement au mode de cette Rédemption, c'est-à-dire en s'associant volontairement aux souffrances, aux humiliations, à la Passion et à la mort de l'Homme-Dieu.

Le Fils de Dieu fait homme eût, en effet, pu nous sauver par un mode de rédemption tout autre que celui, infiniment douloureux, qu'il a bien voulu choisir, conformément à la volonté de son divin Père.

Quel chrétien éclairé ignore en effet qu'un simple désir de Jésus, voire même le moindre des actes de sa vie sensitive ou seulement végétative, eussent suffi pour racheter des millions et des millions de mondes ?

Car tout, dans l'activité humaine du Verbe incarné, était principe de satisfaction et de mérite infinis, puisque tout s'y trouvait sous le parfait *dominium* de la volonté, humaine aussi, de ce même Verbe incarné, et donc d'une Personne d'infinie dignité puisque divine. (1)

Cependant Dieu, dans son insondable sagesse, avait voulu que le salut du monde s'effectuât par les souffrances, la mort et le sang de l'Homme-Dieu. C'est donc aux trente-trois années d'humiliations et de douleurs de Jésus et à leur couronnement par la tragédie déicide du Calvaire, qu'il avait attaché *modo speciali* le prix, la rançon de notre rachat. Bien plus, tout le reste n'avait de valeur rédemptrice à ses yeux qu'à cause de sa connexion avec le mode douloureux et sanglant selon lequel, avait-il décrété, devait s'accomplir l'œuvre de notre salut, et qui, par suite, devenait, non en soi sans doute, mais du fait de la volonté divine, essentiel à cette œuvre. De tout cela il ressort clairement que Marie n'eût pas été parfaitement associée à la Rédemption accomplie par son divin Fils si elle n'avait pas participé aux souffrances de Jésus. En fait, elle y participa et y participa avec une intensité et une générosité, qui firent d'elle,

(1) Nous suivons ici, on le voit, l'opinion, de beaucoup la plus commune, (on pourrait même la dire aujourd'hui « *communissima* »), défendue par saint Thomas et son école, de l'infinité intrinsèque de la satisfaction offerte et des mérites acquis par le Christ. Au reste, cette opinion est celle que soutient saint Laurent de Brindes lui-même, comme nous aurons occasion de le noter à la fin de notre étude.

en même temps que la parfaite Corédemptrice du genre humain, la Vierge très douloureuse et la Reine des Martyrs. A la Passion de Jésus s'unit, sur le Calvaire, la compassion de Marie :

Stabat Mater dolorosa
Juxta Crucem lacrimosa,
Dum pendebat Filius.

Pas plus d'ailleurs que la Passion à laquelle elle s'associait ainsi (et dont elle tirait d'ailleurs son principe), cette Compassion de la Vierge n'avait attendu, pour commencer, que l'heure de la mort du Sauveur eut sonné. Saint Laurent de Brindes n'a garde de l'oublier, quand en plusieurs de ses discours il s'essaie à décrire les invisibles souffrances de la Mère du Sauveur.

Écoutons-le, par exemple, tracer dans le *Sermo VI, in visionem S. Joan. Evang.*, un saisissant raccourci de ces souffrances. Après avoir montré que, ni sa foi en la Résurrection future de Jésus, ni son immense charité envers Dieu ne pouvaient empêcher Marie de ressentir une douleur extrême à la pensée et à la vue des souffrances du Sauveur, il continue :

« Marie a enduré, à cause de Jésus, de nombreuses souffrances, et cela, non seulement à dater du jour où elle lui donna naissance, mais encore bien avant ce jour.

« Ainsi en fut-il tout d'abord quand elle se vit suspectée d'adultère par Joseph, son époux, lequel ne voulant pas la diffamer, songeait à la renvoyer secrètement.

« Ainsi en fut-il ensuite lorsque, le moment de la naissance de son divin Fils approchant, elle éprouva, à Bethléem, l'extrême inhumanité des hommes. Elle se vit en effet fermer toutes les portes et ne trouva personne qui voulût bien, fût-ce contre récompense, l'accueillir dans sa détresse. Bien plus, l'hôtellerie même, le *diversorium*, ne s'ouvrit pas devant elle, en sorte que force lui fut de se réfugier dans une étable, au milieu des animaux, de donner, là, naissance au Fils premier-né et unique, de Dieu comme d'elle-même, et de déposer sur une crêche cet enfant si tendre et si délicat.

« Pareillement elle ressentit une grande douleur lors de la rude et pénible Circoncision de Jésus, en voyant le doux Enfantelet souffrir, gémir, pleurer à cause de la blessure qu'on lui infligeait.

« Grande douleur encore à Jérusalem, au jour de sa Purification et de la Présentation de son Fils au Temple, quand elle entendit Siméon prophétiser que ce même Fils devait endurer de

dures et de très amères persécutions. Grande douleur aussi à la nouvelle, connue par la révélation de l'Ange, qu'Hérode, l'impie, cherchait l'Enfant pour le perdre et qu'il fallait fuir en Égypte. Grande douleur toujours au moment de la perte de Jésus au temple : « *Votre Père et moi nous vous cherchions, plongés dans l'affliction* ».

« Et pourtant tout cela n'était que le début, et comme le prélude et l'avant-goût des douleurs. On n'en était pas encore arrivé au glaive qui devait transpercer l'âme ; car c'est seulement lorsque Jésus, après avoir été baptisé par Jean et avoir vaincu Satan au désert, eut commencé de se manifester au monde, prêchant l'Évangile et accomplissant de divins miracles pour renverser et détruire le royaume du démon, que se fit jour contre lui une très violente persécution.

« Or Marie n'ignorait rien de cette persécution. Comment, de fait, eût-elle pu ignorer que les concitoyens de Jésus, ayant entendu la prédication du Maître à la synagogue, et ne pouvant supporter l'âpre répréhension qu'il y faisait de leurs vices, l'entraînèrent, ivres de fureur, hors de leur ville afin de le tuer, en le précipitant en bas de la montagne ?

« De même, est-ce que la Vierge pouvait ne pas savoir que Jésus parcourait la Galilée pour échapper à la haine mortelle des Juifs : « *quia quaerebant eum Judaei interficere* ? » (1)

« Pouvait-elle aussi ne pas être au courant des agissements de ces mêmes Juifs, alors qu'ils couvraient de mille injures et de mille malédictions le Fils unique de Dieu, le vrai Messie, s'efforçant continuellement de le déshonorer, l'accablant de mépris incessants, le déchirant par toutes sortes de calomnies, et cherchant finalement à le lapider ?

« Enfin comment lui eût-il échappé que leurs Princes étaient allés, par un suprême forfait, jusqu'à porter un édit de mort contre l'auteur de la vie ?

« Cependant c'est surtout lorsque Marie apprit que, grâce à la trahison de Judas, son Fils avait été pris par les Juifs, et, après une cruelle flagellation, condamné à la mort infâme et souverainement ignominieuse des criminels, lorsqu'elle le vit être conduit, couronné d'épines et entouré de deux larrons, sur la colline du Calvaire pour y être crucifié, l'aperçut cloué et suspendu à l'arbre de la Croix, entendit sa voix et fut témoin de sa

(1) Joan, VII, 1.

mort, que le glaive d'une atroce douleur perça de part en part sa très sainte âme.

« O douleur ineffable !... Que ne dut pas endurer la Bienheureuse Vierge en voyant ainsi les Juifs tuer, sous ses yeux et avec une cruauté sans pareille, son Fils unique, son Fils bien-aimé ! Si Paul, à cause de son ardente charité envers le Christ, a pu dire : « *Christo confixus sum cruci. Vivo autem jam non ego : vivit vero in me Christus* » (1), à combien plus forte raison Marie a-t-elle pu le dire, elle aussi !

« Car puisque le Christ vivait si intimement en la Vierge, que pouvait-il souffrir qu'elle ne le souffrît pareillement ? Elle prenait part aux souffrances de son Fils, mais elle endurait elle-même, une souveraine affliction. Elle compatissait aux douleurs de Jésus, mais non sans éprouver, pour sa part, les plus amères douleurs. Si grandes même étaient ces douleurs que son Fils dut, au milieu de ses propres souffrances, la consoler en lui disant, alors que, du haut de la croix, il la contemplait et contemplait Jean : « Femme, voici votre fils. » — Parole d'ailleurs qui devait lui faire éprouver une nouvelle et indicible douleur. Les plaies du cœur ne font en effet jamais plus souffrir que lorsqu'on les touche. Et c'est pourquoi Marie, sentant, à ces mots de Jésus, son cœur, déjà si douloureusement affligé, être comme traversé de pointes très aiguës, ne put rien répondre. Oui, si grande était sa peine, qu'elle l'empêcha de prononcer ne fût-ce qu'un seul mot... » (2)

Ainsi donc par toutes les souffrances qu'elle endura en union avec son divin Fils, par celles surtout qui la torturèrent durant la Passion de Jésus, la Vierge participa effectivement au sacrifice du Sauveur. Elle y participa comme victime ; et même, en quelque manière, comme prêtre : « Est-ce que Marie ne fut pas pour nous en péril de mort, alors qu'elle se tenait debout au pied de la Croix du Christ et que toute remplie du véritable esprit d'abandon, elle sacrifiait en esprit son Fils à Dieu et le lui sacrifiait avec une charité de Mère, pour le salut du monde ? *Stabat juxta Crucem*... Elle se tenait debout au pied de la Croix, fortifiée qu'elle était par la vertu de l'esprit, soutenue par l'esprit. L'esprit de Marie était donc prêtre, prêtre spirituel, comme la Croix était un autel et le Christ un sacrifice. Sans doute, l'esprit du Christ était le principal prêtre, mais l'esprit de Marie

(1) Gal. II, 19.
(2) Sermo VI in Visionem Joan. Evang. IV, p. 66 sqq.

était uni avec l'esprit du Christ ; bien plus, il ne faisait avec lui qu'un seul esprit, — l'un et l'autre étaient, pour ainsi parler, une seule âme en deux corps.

« Et c'est pourquoi l'esprit de Marie, en union avec l'esprit du Christ, s'acquittait au pied de la Croix d'un office sacerdotal, offrait à Dieu pour le salut du monde, le sacrifice du Christ. O charité admirable ! O charité vraiment divine de Marie envers nous ! Oui, de la Vierge, comme de Dieu, — à qui elle était en esprit toute semblable, — nous pouvons vraiment dire : à tel point elle aima le monde qu'elle donna son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais obtienne la vie éternelle. » (1)

* * *

Si saint Laurent exalte en termes enthousiastes la Médiation de Marie en tant que médiation d'acquisition des grâces divines, il l'exalte davantage encore, si possible, lorsqu'il considère en elle le côté obtention, impétration de ces mêmes grâces. Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'en étonner. Ce à quoi tend surtout le saint orateur étant l'édification du peuple chrétien, il ne devait rien avoir tant à cœur que de faire naître ou de développer dans l'âme de ses auditeurs, un très grand amour de la virginale Mère du Seigneur, une profonde dévotion envers elle, une confiance illimitée dans la toute-puissance de son intercession.

Or, pour arriver à ce résultat, il importe plus encore, on le comprend aisément, de montrer en Marie le canal par lequel nous viennent tous les bienfaits de l'ordre surnaturel que d'établir, *modo scientifico*, les raisons théologiques sur lesquelles s'appuie fondamentalement son rôle de distributrice des trésors divins.

De là l'importance particulière qu'il donne, dans ses discours, à la médiation d'impétration par laquelle la Vierge est faite ainsi le canal de toute grâce.

L'argumentation de saint Laurent, sur le point qui nous occupe, se résume en ces trois assertions : *Marie peut nous aider* ; *Marie veut nous aider* ; *Marie nous aide effectivement* dans tout ce qui regarde notre salut.

Nous aurons dans la suite de notre étude, à examiner la façon dont le saint Orateur développe les deux premières de ces trois assertions, l'occasion devant nous en être fournie quand nous

(1) Joan. III, 16. — Sermo III, in Salut. Angel., III, p. 183 sq.

rechercherons sa pensée sur les raisons qui fondent l'utilité, la nécessité même du culte rendu à la Vierge.

Nous nous contenterons donc présentement de l'entendre nous enseigner en un langage riche de magnifiques images, mais plus riche encore de solide et profonde doctrine, qu'en fait nulle grâce divine ne nous est accordée, en ce monde ou en l'autre, qui ne passe par les mains de Marie.

« Dans le mystère de l'Annonciation, Marie nous est montrée en qualité de Reine. Dans celui de la Visitation, elle nous apparaît comme la Mère et source des grâces spirituelles : *fons signatus, fons hortorum, puteus aquarum viventium.* Elle n'est pas dite : *fons horti,* telle la source qui arrosait le paradis, le jardin du Seigneur, mais : *fons hortorum,* source des jardins, parce qu'elle répand ses eaux sur le paradis céleste aussi bien que sur celui de la terre, sur l'Église triomphante dans le ciel et sur l'Église militante ici-bas. Elle est encore dite : source des jardins, en raison de ce qu'elle est à même d'arroser, non pas un unique jardin, mais un grand nombre de jardins, en sorte que si l'Église comprenait infiniment plus de parties, elle serait encore en mesure de l'arroser tout entière et avec la plus grande abondance...

« Marie cependant n'est pas seulement appelée *fons signatus* et *fons hortorum,* car on lui donne aussi les noms d'*hortus Domini* et de *paradisus* : de « jardin du Seigneur » et de « paradis ». *Plantavit autem Dominus... paradisum deliciarum.* Le Seigneur avait planté un jardin de délices. Oh ! il ne l'avait pas planté dans son propre intérêt. Ce n'était pas pour lui, mais pour les hommes, que ce jardin donnait des fruits... Ainsi en va-t-il maintenant de la Vierge au ciel : ce n'est pas en vue d'elle-même, mais seulement pour subvenir à nos propres besoins qu'elle porte des fruits. C'est en notre faveur, et non pas en la sienne, qu'elle sollicite et obtient de Dieu le salut ». (1)

Par là elle devient pour nous, et à un titre infiniment supérieur, ce que fut Esther pour les Hébreux : la cause de toute consolation, et de tout salut. (2)

En Marie, par conséquent, nous devons voir la pierre du désert d'où jaillissent les eaux des bienfaits célestes ; la trésorière de tous les dons de Dieu ; ou plutôt le trésor même qui renferme tous ces dons ; la source de toute grâce, — source perpétuelle, qui ne se dessèche jamais, mais arrose constamment de ses eaux

(1) Sermo II super : Salve Regina,

(2) Sermo I in Assumpt, XII, p. 587, et alibi passim.

bénies l'Église triomphante, l'Église militante et toute la terre. Elle tient auprès de tous les hommes la place que tenait auprès des Hébreux la colonne de feu qui éclairait leur marche dans le désert et celle de la nuée d'Élie fécondant la terre. En elle les pécheurs, aussi bien que les justes, trouvent leur salut, car elle est l'échelle permettant aux uns comme aux autres d'atteindre le ciel. Elle est encore l'aqueduc qui nous amène et le Christ et la grâce ; la porte donnant accès auprès du Sauveur, le cou mystique de l'Église, et, donc ce par quoi passe nécessairement la vie pour descendre du chef dans les membres. Pareillement il nous faut voir en elle le grand arbre de la grâce, dont les fruits sont à la fois notre vie, notre douceur, notre espérance. (1)

Bref, il n'est rien, dans l'ordre du salut, qui ne puisse et ne doive nous venir par Marie, rien que, de fait, nous ne recevions de ses mains si pures et si puissantes.

« Et voilà pourquoi la Sainte Église, aussi longtemps qu'elle demeure en cette vallée de larmes, recourt, dans toutes ses nécessités, à la Bienheureuse Vierge, à la Mère de Miséricorde, comme à sa Patronne et à son Avocate auprès de Dieu : *Eia ergo, Advocata nostra.* Sans doute, le Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes, est notre Avocat auprès du Père, mais auprès du Christ lui-même, Fils tout-puissant de Dieu, nous avons une Avocate : la Vierge bénie. Oh ! quelle avocate que Marie ! quelle avocate auprès du Christ ! « *de quo ut Mater optima, optime merita est.* »

« La prière de toute âme sainte est agréable à Dieu ; mais la prière de la Vierge l'est par-dessus toutes les autres, en sorte qu'il n'est rien qu'elle n'obtienne de Dieu Tout-Puissant. »

Et saint Laurent résume cette magnifique exposition de la doctrine catholique de la médiation de Marie par une formule lapidaire : « *Est Deus fons aquarum viventium, Christus autem Unigenitus Dei, fluvius rivusque est ex perenni fonte perpetuo manans ; Maria autem fontis hujus et rivi divinus est aquaeductus, ut Bernardus ait.* Dieu est la source des eaux vives ; le Christ, Fils unique du Très-Haut, est, lui, le fleuve, la rivière qui s'échappe constamment de cette source perpétuelle ; quant à Marie, elle est, de la source et de la rivière divines, le canal, l'aqueduc d'écoulement » (2), — canal et aqueduc d'ailleurs qui ne contiennent pas moins d'eaux vives que la rivière s'écoulant par

(1) *Mariale passim.*
(2) Sermo Super : Missusest. II, p. 154.

eux : « *Si talis tantus fluvius Christus, qualis tantusque aquaeductus Maria est.* » (1)

* * *

Il nous semble assez intéressant de noter, avant de terminer cet article, que, traitant ainsi de la Médiation universelle de la Vierge, notre pieux et docte orateur ne donne jamais à Marie le titre de Corédemptrice du genre humain et parle fort peu des mérites par lesquels elle a contribué à nous obtenir toute grâce divine.

Sans doute, — et on a pu facilement s'en rendre compte par les quelques textes reproduits plus haut, — la doctrine concernant ces deux points est contenue formellement, quoique de façon seulement implicite, dans tout ce qu'il enseigne sur la coopération de la Mère de Dieu à l'acquisition et à la collation des bienfaits divins de l'ordre surnaturel.

Il n'en reste pas moins cependant qu'on ne trouve nulle part, dans le *Mariale*, mention expresse de la Corédemption accomplie par la Vierge. Pareillement, on constate que bien rares sont les passages du même recueil où saint Laurent parle explicitement des mérites de la Vierge, en tant que ces mérites constituent l'un des principaux fondements théologiques de la médiation universelle de l'Immaculée.

Comment expliquer ce silence complet, ou presque complet, sur les deux points précités ?

Question un peu embarrassante, et qui n'a pas d'ailleurs grande importance, puisque, nous le répétons, la doctrine de saint Laurent sur ces deux mêmes points est contenue formellement, quoique de façon implicite, dans l'ensemble de son enseignement touchant la Médiation de Marie.

Il est probable, à notre sens, que le sage Prédicateur a voulu éviter d'exposer ses auditeurs à concevoir faussement le rôle de la très sainte Mère de Dieu, dans l'obtention aussi bien que dans la distribution aux hommes des trésors spirituels de la grâce.

De fait, on ne saurait l'oublier, ce rôle n'est que secondaire et dépendant.

Initialement et principalement, toute grâce nous vient du Christ et par le Christ, car « *non est in alio aliquo salus. Nec enim*

(1) Ibid. III, p. 156.

aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. » (1)

Marie est donc bien Corédemptrice, oui, mais une Corédemptrice qui dut être rachetée elle-même (*redemptione praeservativa tantum*), et qui, par suite, ne peut coopérer à l'œuvre du rachat des autres, ses frères en Adam, qu'en vertu de la Rédemption opérée par le Verbe incarné, son divin Fils. D'où l'on doit, si l'on veut parler en toute rigueur de termes, la dire : *Coredemptrix per Redemptorem*, de même qu'on a coutume de l'appeler, — nous entendrons bientôt saint Laurent le faire expressément, — *Mediatrix ad Mediatorem.*— Or il faut convenir qu'exposer, avec ces utiles et même nécessaires précisions, à un auditoire qui n'est pas rompu aux subtiles distinctions de l'École, le concept formel de Corédemptrice n'est point chose aisée.

Y réussirait-on d'ailleurs qu'on serait toujours fondé à craindre d'avoir été mal compris des uns ou des autres et d'avoir, par conséquent, jeté dans un certain nombre d'esprits le germe nocif de fausses et dangereuses interprétations.

Même remarque en ce qui concerne le point de doctrine ayant trait aux mérites acquis en notre faveur par la Mère du Sauveur. Ces mérites sont tels *de congruo*, non *de condigno*, et, de plus, n'ont pu être obtenus par Marie qu'en stricte dépendance des mérites du Christ, ou, plus exactement, en vertu de ces mêmes mérites du Sauveur. Seul en effet Jésus a pu mériter pour nous en rigueur de justice, et seul il est le principe initial d'où nous vient toute grâce, soit en ce monde, soit en l'autre. Et voici que surgit de nouveau la difficulté rencontrée à propos du concept de Corédemptrice : car il n'est pas non plus fort aisé de faire entendre, à quiconque n'est pas habitué aux précisions scolastiques, ce en quoi le mérite *de congruo* diffère du mérite *de condigno*, et comment les mérites de Marie n'ont pu exister que par la vertu des mérites de Jésus. D'où nouveau danger de fausse compréhension de la part des simples fidèles devant lesquels on traite *ex professo* ces difficiles questions.

Au reste, il faut, ici encore, avoir présentes à l'esprit les conditions particulières de temps et de lieu dans lesquelles saint Laurent se livrait à la prédication des grandeurs de Marie. Alors, en effet, le Protestantisme, qui triomphait déjà dans une grande partie des pays germaniques, menaçait d'envahir l'Europe entière. Si l'Italie, terre essentiellement catholique, restait à peu

(1) Act. Apost. IV, 12.

près indemne de la contagion, il n'en était pas de même de telles ou telles autres nations, la Bohême, par exemple, où saint Laurent exerçait aussi son apostolat.

Or un des principaux chefs d'accusation des pseudo-Réformateurs contre la théologie catholique *de Beata* avait pour objet, comme nous le rappelions au début de cet article, la coopération de la Vierge à la Rédemption et à la Médiation du Christ, — doctrine qui apparaissait aux disciples de Luther et de Calvin comme souverainement injurieuse à la personne et à l'œuvre du Sauveur.

Il était donc sage, tout en exposant dans son intégrité et sa pureté cette grande vérité de la Mariologie orthodoxe, d'éviter ce qui, dans la manière de l'exposer, aurait pu fournir ne fût-ce qu'une apparence de bien fondé aux calomnies des Novateurs.

Sont-ce vraiment ces raisons de prudence qui ont incité saint Laurent à ne jamais donner à Marie le beau titre de Corédemptrice et à ne parler que fort peu de ses mérites, en tant que ceux-ci ont contribué à obtenir aux hommes les bienfaits divins de l'ordre surnaturel ?

Nous n'oserions évidemment l'affirmer d'une façon formelle et entendons seulement émettre, comme nous l'avons déjà fait en l'une ou l'autre occasion analogue à celle-ci, une hypothèse qui nous semble des plus plausibles.

En tout cas, cette hypothèse n'a rien que de louangeur pour le Maître dont elle cherche à expliquer le silence (silence très relatif d'ailleurs, on l'a vu), sur deux points particuliers de la doctrine mariale, puisque, d'après elle, le silence en question n'eût procédé que d'une prudence toute surnaturelle. Au surplus nous trouvons déjà une preuve indéniable d'une telle prudence dans le soin extrême qu'apporta saint Laurent à préciser son enseignement sur les sujets connexes aux deux points dont il vient d'être question, et même sur l'ensemble de la thèse *de universali mediatione B. M. V.*

Qu'on se reporte, par exemple, au dernier texte, à la fois si concis et si plein, que nous avons cité plus haut (1) : « *Est Deus fons aquarum viventium, Christus autem Unigenitus Dei fluvius rivusque est ex perenni fonte perpetuo manans ; Maria autem fontis hujus et rivi divinus est aquaeductus.* » (2)

Quelle heureuse comparaison, — partiellement renouvelée de

(1) Cf. p.

(2) Sermo Super : Missus est, II, p. 154.

saint Bernard sans doute, — et avec quelle justesse elle exprime, sous la forme d'une gracieuse image, le rôle respectif de Dieu, du Christ et de la Vierge dans la collation aux hommes de la grâce divine !

Maintes autres similitudes, ni moins heureuses ni moins justes, viennent d'ailleurs se placer, comme d'elles-mêmes, sous la plume féconde de saint Laurent, pour rendre avec tout autant d'exactitude la même pensée.

« *Gratia plena*, c'est-à-dire remplie de l'Esprit-Saint, remplie de toutes les vertus, remplie de tous les dons, de tous les charismes de l'Esprit-Saint. Ainsi le Christ est-il dit *gratiis plenus*, rempli de grâces. Mais le Christ est comme le soleil, Marie comme la lune (laquelle éclaire sans doute mais dont toute la clarté est empruntée au soleil). Le Christ est la source, Marie le fleuve qui prend naissance de cette source »... (1)

« Marie est, comme le Christ, la porte du ciel, mais elle est la porte par laquelle Dieu vient à nous, alors que le Christ, lui, est la porte par laquelle nous allons à Dieu. De même, en effet, que le Christ est la porte du ciel parce qu'étant l'Homme-Dieu, il est le Médiateur entre Dieu et les hommes, de même Marie est cette porte à cause de son rôle de Médiatrice entre le Christ et les fidèles... » (2)

En vérité, force est de reconnaître qu'il serait difficile d'exprimer avec plus de bonheur et de précision, tout en la rendant accessible aux esprits les plus frustes, l'idée vraie que le chrétien doit se faire de la Médiation universelle de Marie, et, partant, de mettre à l'avance les simples et les ignorants en garde contre les déformations ou travestissements intéressés que l'erreur tenterait de faire subir à cette idée.

P. JÉROME de Paris
O. M. C.

Rome, Collège Saint-Laurent de Brindes, Septembre 1932.

(1) Sermo XIII super : Missus est, III, p. 139.
(2) Sermo IX, in Concept. Immacul., VI, p. 493.

UNE PAGE D'HISTOIRE FRANCISCAINE BOURGUIGNONNE

(Fin) (1)

LA CHAPELLE DES CORDELIERS DE CHATILLON

(Suite)

Les Pierres tombales

Le sire de Romprey et la dame de la Ferté n'étaient pas les seuls à posséder aux Cordeliers, leur sépulture. A cette époque la mode était de se faire inhumer chez les Mineurs, à la grande joie des religieux « estant cela une de leurs principales subventions ». (2)

Que sont devenues toutes les pierres tombales qui, jadis, dallaient aux « Cordeliers » les chapelles funèbres ? On peut faire à cette question plusieurs réponses.

Lors de la destruction de l'église, en 1832, plusieurs caveaux sont restés sur place. J'ai retrouvé dans la cave à charbon la tombe en relief d'un Cordelier du XVIe siècle (3). Aujourd'hui la pierre tombale a été relevée par les soins du propriétaire actuel. Une plate tombe sert de ponceau sur le fossé des Cordeliers. Longue de 1 m. 75, large de 0 m. 80, elle porte cette inscription :

CYGIST HONESTE FEME.
IEHANE . REMOND EN . SON.
VIVANT FEME DE HONORA
BLE HOME . ANTHOINE.
LE . REVL . QUI . TRESPASA
LE XXVIIe DOCTOBRE 1540

(1) *Études franciscaines*, nov.-déc. 1932, p. 656 et sv.

(2) Fodéré, *op. cit.*, p. 531.

(3) Cf. *Cordeliers de Châtillon*, p. 57, la reproduction de cette tombe. J'ai publié la liste, dans cet ouvrage, de tous les personnages inhumés aux Cordeliers. Je n'y reviens pas aujourd'hui.

Fig. 6. — Tombe de Jehan de Chatillon.
(chapelle N.-D. la grand').



Fig. 7. — La Stigmatisation de Montliot.

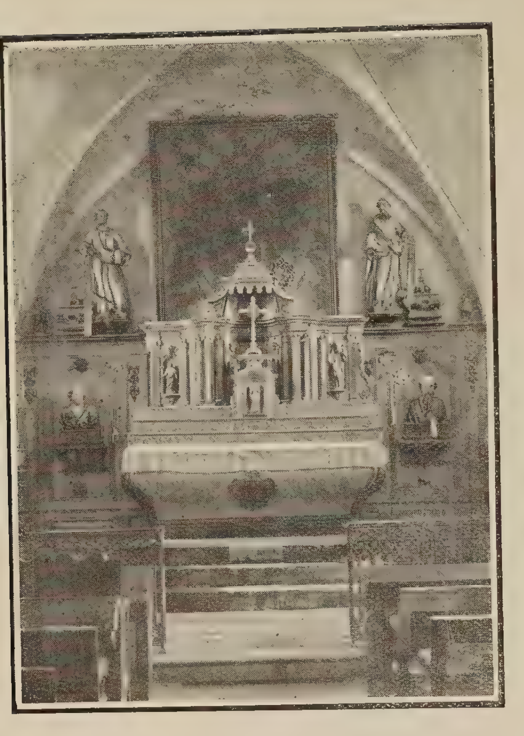


Fig. 8. — Retable de l'autel majeur de l'église de l'Annonciation. (*Actuellement à Noiron*).



Fig. 9. — Corbeau XIIIe, Cordelier.



Fig. 11. — Plaque de cheminée.

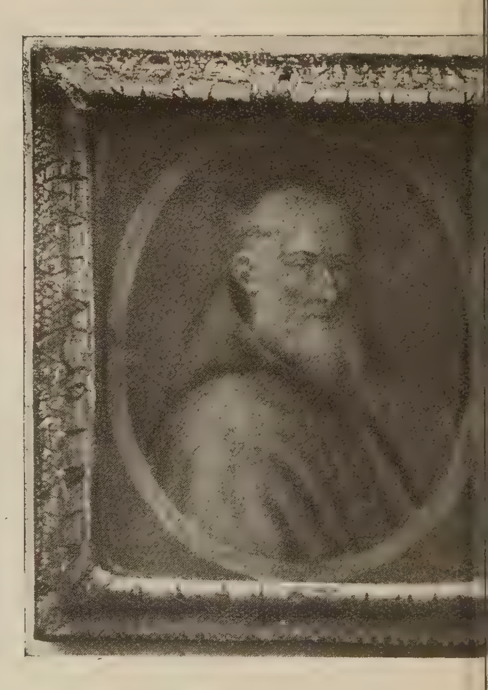


Fig. 10. — Portrait du P. Adrien de To

Cette plate tombe arbore le blason des Remond : « de gueules à 3 roses d'or, posées 2 et 1 ».

On retrouve encore aux Cordeliers des fragments de tombe : 1° sur le jambage droit de la petite, porte près de la grille ; 2° à l'intérieur, avec, sur la pierre, cette inscription : EN CRAINDRE ; 3° une autre inscription sur un fragment, servant de couverture à un caniveau :

DÉCÉDÉ LE 24 NO...
1782

En présence de ces reliques, et je n'ai pu tout fouiller, j'incline à croire que la plupart des caveaux sont restés tels quels sur l'emplacement de l'*Annonciation*. Les pierres tombales doivent être simplement recouvertes de terre et de débris.

Certaines de ces pierres, présentant une grande richesse de décoration, ont été relevées par les soins des Beaux-Arts, telle celle reproduite ci-contre (Fig. n° 6), nous y faisions allusion plus haut en parlant du « beau sepulchre » des Chastillon, aménagé dans la chapelle de Notre Dame la Grand'.

La « Collection de Gaignières » la décrit ainsi : « Tombe dans la chapelle du sieur Le Grand dans la nef de l'église des Cordeliers de Chastillon-sur-Seine et autour est escrit.

Ci gist Messires Jehans De Châtillon d'armes et de lois chivaliers qui pour sa grand devotion si prit labit de Cordeliers et trespassa Lan de grace MCCC lou XXIIII Jour de Janvier Pour lame veulies Dex prier.

Il est représenté armé tenant de sa main droite une pique et de sa gauche un escusson à une Estoille surmontée d'un léopard avec bordure et une Espée à la cinture ». (1)

J'ai cité cette tombe, surtout pour préciser l'emplacement de la chapelle de N. D. la Grand', située dans la nef de l'église et pour établir en passant que le « *beau sépulchre* » des sires de Châtillon était tout simplement un caveau funéraire, ménagé dans l'ancienne chapelle gothique. En outre la « *Collection de Gaignières* » nous apprend qu'au XVI[e] siècle finissant, les Châtillon sans doute étant éteints, la chapelle de N. D. la Grand était devenue lieu de sépulture des Le Grand, seigneurs de Sainte-Colombe (2).

(1) Bibl. Nat., collection de Gaignières, Bourgogne. Pe, in-4°, rés., F° 15.
(2) Sainte-Colombe-sur-Seine, Côte d'Or, arrond. et canton de Montbard.

La « Stigmatisation » chatillonnaise.

Les Cordeliers possédaient plusieurs reliquaires dont l'un consacré à saint Didier, le populaire évêque de Langres, arborait sur son socle, du côté droit, une *Stigmatisation de Saint François* (1). Ce reliquaire est actuellement exposé, fixé au mur de droite, dans le chœur de l'église paroissiale, à Montliot (2).

La miniature (c'en est une, toute l'exécution en est délicate) a été peinte sur bois au XVIe siècle puis encastrée sous verre (Fig. nº 7). Elle mesure 0 m.12 de longueur et 0 m.09 de hauteur. L'artiste a transposé la scène de l'Alverne et il a donné pour cadre à la stigmatisation du Séraphique Patriarche le site châtillonnais le plus représentatif de tout le bailliage de la Montagne : le paysage des « Jumeaux ».

Dans le fond à gauche on aperçoit le Jumeau de Massingy, (3) haut de trois cents mètres et à droite celui de la Chassaigne (4), ancien siège d'un camp romain, d'une altitude de trois cent onze mètres. Et au dessus des Jumeaux s'étend le ciel châtillonnais toujours un peu gris bleu et nuageux, ouatant toute la campagne de contours indécis et vaporeux. On sent le paysage estompé par les brumes montant, dans le lointain, de la Seine, de l'Ource et de l'Aube. A droite se dresse un arbre aux rameaux desséchés et tout en haut, dans le coin, surgit tout de pourpre nimbé, le mystique Séraphin. De l'apparition s'échappent quatre rayons qui vont percer les mains et les pieds du « Poverello ». Le saint est à genoux, en extase, les pieds nus, sans sandales, les bras légèrement étendus. Il est vêtu d'une tunique gris clair au large caperon. Il est imberbe. La plume ne peut rendre la délicatesse des ampâtements blancs, gris, ocres et rouges. Quant au paysage il a été transcrit par le peintre sur le bois avec une originalité de bon aloi soutenue par une remarquable objectivité.

Cette stigmatisation, de cadre châtillonnais, est l'une des pièces les plus curieuses dépeintes en ces notes iconographiques et, bien qu'elle soit anonyme, elle mérite de prendre place au premier rang des productions picturales, dues à l'art haut-bourguignon.

(1) Arch. de la Côte d'Or, H. 52/928.
(2) Montliot, Côte d'Or, arrond. et canton de Montbard.
(3) Massingy, Côte d'Or, arrond. et canton de Montbard.
(4) Ferme faisant partie de la commune de Prusly.

* * *

Le Grand Autel des Cordeliers.

Nous avons recensé, plus haut, les rares vestiges gothiques et modernes ayant appartenu à l'église de l'« *Annonciation* ».

A la vérité, il est difficile avec d'aussi maigres reliefs de se représenter l'apparence extérieure de la chapelle démolie avec son clocher par le sieur Simonet de Coulmiers. Quant à l'intérieur nous savons que les Pères gardiens successifs et très particulièrement le Père Edme Cormier (1) eurent à cœur de l'embellir à qui mieux mieux.

L'autel-majeur a été exécuté vers 1687 grâce aux générosités du roi Louis XIV (2). La table d'autel a disparu. Seul le rétable a échappé à la destruction. Garnier de Cernay en fit don, en 1801, à l'église paroissiale de Noiron (3) (Fig. nº 8).

Ce rétable Louis XIV, en bois sculpté et doré, a 2 m. 76 de longueur et 2 m. 35 de hauteur. Il est à une face et se divise en trois parties bien distinctes : gradins, tabernacle, portique et fronton. Les gradins, au nombre de trois, ont une hauteur respective de 0 m. 16. Ils sont ornés de bas reliefs représentant des attributs sacrificiels : flambeaux, burettes, calices, entrelacés de pendentifs. Sur le deuxième gradin repose un tabernacle à colonnes, d'une hauteur de 0 m. 54. Une exposition de 0 m. 20, sur laquelle on a déposé une croix en métal du plus fâcheux effet, le surmonte. Sur la porte du tabernacle un haut relief, de 0 m. 31 de hauteur, représente le Bon Pasteur ramenant sur ses épaules la brebis égarée.

Le portique, d'une hauteur totale de 1 m., abrite quatre niches, intercalées entre douze colonnes de 0 m. 83 de hauteur. Quatre de ces colonnes sont doriques, et huit corinthiennes.

Deux statues, arrachées à leur niche, représentant, à gauche, sainte Claire, tenant sous son bras droit la Règle des Pauvres Dames ; à droite, saint François, ceint d'une cordelière à trois nœuds et les épaules couvertes d'un long manteau. Le sommet

(1) Arch. de la Côte d'Or, H. 52/928.

(2) *Ibidem.*, H. 52/929, c. 18.

(3) Déclaration faite à l'auteur par Madame de Gessincourt, héritière de Simonet de Coulmiers. Madame de Gessincourt, tertiaire de Saint-François, est très renseignée sur le sort des reliques de l'antique monastère des Cordeliers.

des niches est occupé par quatre Anges (haut. 0 m. 15) dans une gloire.

Le portique se termine par un entablement dont la corniche relie, à leurs bases, les deux rampants curvilignes du fronton.

Ce dernier se termine par une croix en bois, reposant sur une boule. La hauteur totale du fronton et de la croix atteint 1 m. 35.

Ce magnifique rétable, qui serait classé parmi les monuments historiques si les négociations engagées à ce sujet avaient abouti, repose sur une table d'autel trop étroite, trop peu élevée et l'écrase.

C'est le plus beau spécimen de style Louis XIV, relevant de la sculpture sur bois, conservé dans la région. Il est à espérer que son classement sera incessamment chose acquise.

* * *

Les Tableaux

L'église était décorée de plusieurs tableaux. Parmi ceux-ci l'un des plus beaux est une pièce du XVIe, donnée en 1801 à l'église de Brion-sur-Ource, par Garnier de Cernay. Il se trouvait aux Cordeliers dans la « chapelle de S. Bonaventure ». Cette toile mesure 2 m. sur 2 m. Elle représente une cellule monacale à la fenêtre gothique éclairée. Un cardinal, en rouge, est assis, pieds nus, à une table de travail. Il occupe le milieu du tableau. Derrière lui on devine une bibliothèque, une tête de mort, un chapeau cardinalice, des livres épars...

Au fond, un religieux, en chape noire, coiffé d'un bonnet de docteur dont la queue lui retombe sur l'épaule, contemple le cardinal avec admiration. Celui-ci, absorbé dans la composition d'un livre, ne le voit pas. Le docteur à chape noire c'est saint Thomas d'Aquin, le cardinal déchaux c'est saint Bonaventure. Le peintre a certainement voulu immortaliser la parole du *Docteur Angélique* : « Laissons un saint écrire la vie d'un saint ».

Un siècle après le don de cette toile à l'*Annonciation*, le Père Edme Cormier, gardien, grâce à des subventions reçues en décembre 1764 à cet effet, travailla aussi à fixer sur la toile les grandes figures de l'Ordre franciscain.

Il dota l'*Annonciation* de deux tableaux entre autres, aujourd'hui recueillis par l'église paroissiale de Courban (1) : un saint

(1) Courban, Côte d'Or, arrond. de Montbard, canton de Montifery-sur-Aube.

François en extase dans une grotte (haut 2 m. 25, larg. 1 m.30) : le Séraphin de l'Alverne, stigmatisé, est vêtu d'un habit de Conventuel, gris-noir. Il est à genoux devant un crucifix, à ses pieds un évangile ouvert ; un saint Antoine de Padoue également habillé en Conventuel (mêmes dimensions) : l'Enfant Jésus apparaît au saint dans une gloire. Ces deux toiles ont été récemment nettoyées, sinon restaurées. Elles méritent de ne pas périr et il est très regrettable que nous n'ayons encore pu en identifier l'auteur, un très bon peintre français du XVIIIe siècle.

BANNIÈRE

Un document iconographique original : un saint Dominique cordigère franciscain, m'est tombé sous la main au cours de recherches opérées dans les combles de la « Grange » de Thoires (1).
Il s'agit d'une bannière de procession, très abîmée, en soie. Au centre, en broderie, se détachait en relief un saint Dominique, en habit blanc et en chape noire, portant en guise de ceinture la cordelière franciscaine à trois nœuds. (Haut. du saint, 0 m. 40). C'était là une pièce rare. Confiée à un intermédiaire pour être dirigée sur le « *Musée franciscain d'Assise* », elle a mystérieusement (?) disparu. Il m'est permis, seulement, aujourd'hui, de déplorer la négligence inqualifiable du tiers en question sans pouvoir, hélas, espérer récupérer ce document iconographique franciscano-dominicain de première importance.

LA CLOCHE DES CORDELIERS

Madame de Gessincourt, ex-propriétaire des « *Cordeliers* », possède la cloche conventuelle. Grâce à son amabilité, il nous a été permis d'examiner cette relique d'un passé désormais muet. La cloche des « *Cordeliers* » est toujours en service, et elle anime l'atmosphère, chargée de souvenirs historiques, dans laquelle se meut son actuelle détentrice (2). Haute de 0 m. 30, d'un

(1) Thoires, sur l'Ource, dép. de la Côte d'Or, arrond. de Montbard ; ancienne « grange » de Templiers, puis prieuré de l'ordre de Malte, puis seigneurie des Foissy, depuis 1620. Je remercie bien vivement M. Vincent, l'actuel chatelain de Thoires, grâce à qui j'ai pu me documenter pour préparer ce travail qui, sans lui, n'aurait jamais paru.

(2) Madame de Gessincourt habite l'Hôtel du Congrès, où se tint en 1814 le fameux Congrès de Châtillon-sur-Seine.

diamètre de 0 m. 20 cent., la vieille cloche franciscaine arbore douze encerclures dans le corps et cinq sur le sommet. Sur sa robe de bronze se déroule cette inscription : R. P. BERNARDUS GUÉNÉPIN BACCALAUREUS SORBONAE ANTIQUUS CUSTOS CASTELLIONIS 1720. P. LABADIE Me FONDEUR A DIJON.

Sauf oubli, je pense avoir recensé toutes les reliques artistiques diverses encore existantes dans la région châtillonnaise en provenance du couvent de l'*Annonciation.*

Je citerai seulement ici, pour mémoire, les deux écussons en pierre reproduisant l'un les armes de saint Louis, l'autre celles des Chamesson, actuellement conservées au musée de Châtillon-sur-Seine. J'en ai donné la reproduction dans un précédent ouvrage (1). Ce sont des pièces du XIIIe siècle.

II

Les « Nouveaux Cordeliers »

En sus de son historique couvent des Cordeliers, Châtillon-sur-Seine possède encore deux reliques franciscaines architecturales d'importance : la maison dite des « *Barrodeau* » et la salle des « *Mirebeau* ». Les Franciscains les habitèrent depuis 1594, pour les causes que l'on sait, jusqu'en 1697 (2). Aujourd'hui l'ancien couvent urbain est traversé par la rue du Bourg à Mont, mais en 1598 il est décrit de la sorte par un Châtillonnais : « Corps de logis sur la grande rue, autrement rue Dijonnaise ; autre corps de logis estant sur le derrier (sic) ou est de-présent construite l'esglise dudit couvent qui (le corps de logis) souloit être auparavant en façon de grange et étableries (sic) par bas... etc. etc. Plus trois cours l'une estant au derrier, en laquelle il y a une issue pour sortir avec chevaux en la rue des Mirebeaux ». (3)

La « Maison des Barrodeau », transformée en couvent par les Mineurs, est toujours debout. Sise au milieu d'un rectangle mesurant 130 m. de longueur (4) et 65 m. 50 de largeur (5), cette antique bâtisse du XIIIe siècle, au passant égaré dans l'austère

(1) « Les Cordeliers de Châtillon-sur-Seine », p. 6.
(2) Arch. de la Côte d'Or. H. 52929, F. I, côte 7.
(3) Arch. municip. de Châtillon-sur-Seine. Bibliothèque.
(4) Façade de la rue du Bourg à Mont.
(5) Façade de la rue du Grenier à sel.

rue du Bourg à Mont, sourit encore à travers ses cinq altières fenêtres géminées, rehaussées d'ogives trilobées (1).

Elle a, certes, grand air.

L'intérieur a été profondément remanié. Le même sort est advenu à la « Maison des Mirebeau », actuellement propriété de Mademoiselle Baracchin. Au sujet de cet édifice le châtillonnais anonyme, cité plus haut, s'exprime de la sorte : « Les Cordeliers ont fait leur esglise en la grande salle et chapelle tout autour (2) ». La « Maison des Mirebeau », comme celle des Barrodeau, d'ailleurs, avait été construite au XIIIe siècle par les soins des ducs de Bourgogne (3). Or à cette époque Châtillon était plein de la jeune gloire des Cordeliers. Aussi le maître d'œuvre, chargé des constructions, trouva-t-il fort opportun de faire supporter la poutre maîtresse de la grande salle par deux corbeaux, représentant des Cordeliers.

La salle des Mirebeau sert aujourd'hui d'écurie mais les deux Cordeliers sont toujours à leur poste. La poutre maîtresse mesure plus de vingt mètres de longueur. Elle est supportée à l'une des extrémités par un Franciscain arcbouté dans une attitude paisible. Le Cordelier porte une tunique au drapé austère sans être étriqué. Les manches sont étroites. Le capuce cousu à l'habit couvre à demi la tête du Mineur, ornée de la couronne monacale. Le religieux ne porte pas la barbe. Le froc est relevé à la taille et laisse apercevoir sous le pli une cordelière à trois nœuds. Les pieds sont nus.

Cette figuration plastique de l'habit franciscain rappelle celle des deux Saint-François de Bourges et du « Saint-François » du Mans (4). A ce titre le Cordelier châtillonnais constitue un précieux document iconographique et je ne saurais trop remercier Melle Baracchin de m'avoir procuré l'occasion de le découvrir en me permettant de fureter dans sa propriété.

Très intéressant au point de vue historique, le Cordelier de la « Maison des Mirebeau » est loin d'être négligeable quand on le considère sous l'angle artistique. Il apparaît comme la personnification de la « *Méditation* ». Le religieux, en effet, appuie sa

(1) Une reproduction de la « Maison des Barrodeau » orne le « couvent des Cordeliers de Châtillon-sur-Seine », p. 61.

(2) Arch. municip., loc. cit.

(3) Arch. de la Côte d'Or, H. 52/929, X. I, c. 7.

(4) Cf. P. Gratien de Paris. *Saint François d'Assise au Musée du Trocadéro*, Notes d'Iconographie franciscaine, extrait des *Études Franciscaines*. Librairie Saint-François, pp. 2, 3, 4.

tête sur sa main gauche, sa main droite repose sur son genoux, ses yeux sont baissés et tout son visage reflète une mysticité intense. Ce corbeau est une œuvre puissante, de facture franche et réaliste, de type nettement bourguignon. (Fig. 9)

A l'autre extrémité de la poutre un autre Cordelier adopte une attitude toute différente et joue à l'Atlante.

Il est vêtu de la « tunique sans capuchon » permise, en surplus de l'habit, par la Règle des Mineurs (1). Agenouillé, le corps arc-bouté par l'effort, il supporte sur son dos le poids de la poutre maîtresse qu'il soutient par devant à bout de bras. Sa tête, auréolée de la tonsure monacale, est levée fièrement vers le ciel. Sa face est rasée comme celle de son confrère.

Ces deux corbeaux mesurent, malgré leur attitude ramassée, 0 m. 65 de hauteur.

* * *

Une autre relique de l'église franciscaine urbaine est également conservée par Melle Baracchin, mais, cette fois-ci, dans son jardin. Il s'agit d'une magnifique fenêtre gothique de la chapelle Saint-Jean Baptiste. Cette chapelle occupait non seulement une partie de la propriété Baracchin, mais encore et aussi une portion des établissements Dhotel-Montarlot (2). L'atelier de ces établissements est séparé du jardin potager de Melle Baracchin par un mur pignon de 0 m. 90 d'épaisseur. Au cours de travaux de réparation, des ouvriers découvrirent, en mars 1911, la fenêtre XIVe encastrée dans le mur.

Il ne reste aujourd'hui, de cette belle pierre, que les pieds-droits, le meneau et le socle. De chaque côté de la fenêtre existe une colonnette engagée, terminée à la partie supérieure par une sphère aplatie portant en son milieu un listel légèrement saillant. Cette fenêtre se termine en bas par un tore aplati, en goutte de suif, débordant la base prismatique.

Le meneau est également pourvu sur ses deux arêtes d'une colonnette engagée. Sa hauteur est de 2 m. 26, sa largeur de 0 m. 28 cent , et son épaisseur de 0 m. 13 cent. Le socle de la fenêtre est taillé en glacis. Toute la partie supérieure, à partir de l'arc ogival, n'existe plus.

(1) Regula secunda Fratrum Minorum, cap. II, apud Opuscula S. P. Francisci Assisiensis, Quarrachi, 1904, p. 65.

(2) Machines agricoles, automobiles, garage. L'atelier faisait partie de la chapelle Saint-Jean-Baptiste et présente encore des vestiges de voûtes et d'ornements gothiques.



Fig. 12. — Le saint Bernard dit des « capucins ».



Fig. 14. — Sainte Claire d'Assise.

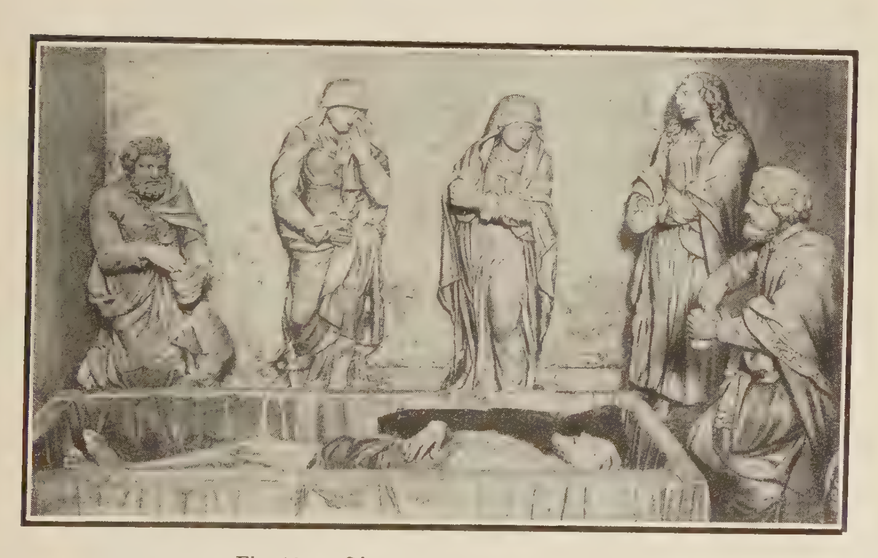


Fig. 13. — Sépulcre d'Arc-en-Berrois.



Fig. 15. — Saint Roch.



Fig. 17. — Saint Antoine de Padoue.
bois d'image.



Fig. 16. — Saint François d'Assise.

Les mêmes ouvriers découvrirent, noyé dans le muraillement de cette fenêtre XIVme, un fragment de carreau incrusté et émaillé appartenant à la même époque (Long. 0 m. 46, épaisseur : 0 m. 022 cent.) Le fond de ce carrelage est brun foncé, le décor incrusté est jaune d'or. Le motif décoratif consiste en une circonférence ornée de dents de scies ; à gauche un trèfle stylisé s'épanouit sur la circonférence.

Ce carrelage devrait bien probablement orner le sol de la « Salle des Mirebeau » devenue par la suite chapelle conventuelle des « Cordeliers ».

Ce curieux document mobilier est aujourd'hui au Musée de Châtillon-sur-Seine.

Il y voisine avec une clef de voute, également du XIVe, décorée d'un I. H. S., en gothique maniéré. Ce document iconographique figurait dans l'atelier Dhotel-Montarlot. Sous le sol de cet atelier on a retrouvé de nombreux ossements anciens.

III

Notes d'iconographie capucine

Les Frères-Mineurs capucins vinrent s'installer à Châtillon-sur-Seine en 1626.

Ils habitèrent successivement l'« *Hospice des Mineurs* », aujourd'hui disparu, l'Ermitage de la charme de Braux, situé hors les murs, enfin le couvent urbain sis dans l'actuel « Impasse des Capucins ». Les photographies reproduisant ces différents locaux ont paru dans le travail que je leur ai consacré (1).

Les Capucins châtillonnais ne faisaient pas profession d'esthétisme. Aussi ont-ils laissé aux archéologues un maigre butin artistique.

Les cloîtres du couvent urbain étaient décorés de cartouches du XVIIe siècle, au centre desquels se lisaient des quatrains dont le texte a été effacé par le temps.

Un seul des cartouches subsistant a conservé, encore apparentes, quelques bribes de la pièce de vers originale. Bien qu'elles ne fournissent aucun sens, reproduisons-les dans l'espoir qu'un

(1) La Chronique des Frères-Mineurs capucins de Châtillon-sur-Seine, p. 19 et passim.

hasard heureux permettra, peut-être, un jour, de les compléter :

...N DONT LE PARFAIT VSAGE
...I N'EN RIEN PRÉSUMER
...DE ... A OCCUPE LE SAGE
ESTIME... RE... E S... ER

J'ai décrit dans mon travail précédent la pierre tombale des Personnes (XVIIe siècle) (1) toujours à sa place dans l'ancienne chapelle conventuelle transformée en chaix par l'actuel possesseur (2).

Je rappelle ici son existence pour mémoire, aux fins d'inventaire.

L'une des pièces les plus intéressantes léguées à la postérité par les Capucins châtillonnais est sans contredit le portrait du Père Adrien de Tournon, premier supérieur du couvent (Fig. 10). Cette miniature peinte sur velin, au XVIIe siècle, avec une remarquable finesse de touche, est une petite merveille. La figure très fine et aristocratique, est vivante. L'habit, gris cendré, laisse apercevoir seulement le capuce. Les plis du manteau sont rendus avec une science consommée des blancs et des noirs. Le cadre en bois doré sculpté est de l'époque.

D'abord inscrit au catalogue de la collection Lorimy, le portrait du Père Adrien de Tournon a été acquis par mes soins, pour être offert à l'aimable Père Exupère, conservateur du Musée franciscain fondé à Assise par les Frères Mineurs capucins. Une autre relique des Capucins, la cloche conventuelle, a trouvé asile chez M. le Docteur Jully, logé dans la maison du Père temporel du couvent. Cette cloche mesure 0 m. 20 de diamètre et 0 m. 30 de hauteur. Sur le cerveau, court une inscription de deux lignes, en capitales :

PLUS ON ME TOVRMENTE ET
PLVS JE MÈNE DE BRVIT. 1745.

Dans le champ, on aperçoit d'un côté, le Christ en gloire et, de l'autre, la Vierge et l'Enfant, puis deux fleurs de lys et quelques feuilles au naturel. Au bas on lit, grossièrement gravé, le nom du fondeur :

ADNOT MA FAITE

(1) Chronique, etc, p. 57.
(2) M. Léon Richebourg, marchand de vins en gros. Cf. *ibid.*, 78.

Un bénitier, provenant également des Capucins, serait conservé dans la Maison Alleaume, mais je n'ai pu le voir.

Allons, maintenant, faire un tour de musée.

Le Musée de Châtillon possède, en effet, une plaque de cheminée (Fig. n° 11) représentant la « *Visite à l'Ermitage* » (1). Le petit couvent ressemble à s'y méprendre à l'ermitage abrité par la charme de Braux. Un religieux capucin donne une consultation spirituelle à deux paysannes, apparemment la mère et la fille, vêtues comme les fermières de la région au XVIIe siècle. Cette pièce mesure 0 m. 64 × 0 m. 64. Elle n'est pas signée. Au-dessus de la porte de l'ermitage, lequel est entouré d'arbres, on lit « Frère Luce ».

Un autre exemplaire, absolument conforme à celui du Musée, est conservé chez un particulier, rue du Bourg à Châtillon-sur-Seine.

* * *

Enfin le Musée a recueilli également une statue, connue dans la région sous le nom de « *Saint Bernard des Capucins* » et provenant du couvent urbain. (Fig. n° 12.)

Elle a été offerte à M. Lorimy par M. Degrand, longtemps habitant de l'ancien monastère.

Cette statuette, en pierre peinte, robe blanche, scapulaire noir est de la fin du XVe siècle. Le saint tient dans la main gauche un livre ouvert, à ses pieds gisent mitre et crosses abbatiales couchées. Cette œuvre est un produit de l'art populaire, mais elle témoigne d'une manière touchante de la dévotion des Capucins envers le saint patron de la Bourgogne.

A ce titre il nous a paru intéressant de la reproduire.

Iconographie récollectine

Les Capucins ne furent pas les seuls Frères-Mineurs réformés à s'établir dans la région châtillonnaise. Deux ans après leur arrivée dans la capitale du Bailliage de la Montagne ils virent, en 1635, d'autres Franciscains réformés, les Frères-Mineurs Récollets, (2) s'installer sous les auspices du Maréchal de Vitry, à Arc en

(1) Don de M. Paris Defleur, ancien maire. Cette plaque provenait d'une maison de la rue du Bourg.

(2) Les Récollets avaient commencé en Castille, vers 1525.

Barrois (1), sur une colline, dite le « Calvaire », située à l'ouest de la ville. Les Frères-Mineurs Récollets fondèrent un « hospice » dans l'ermitage construit en 1614, par Antoine de Vienne, en faveur de deux anachorètes, l'un et l'autre disparus en 1635. (2)

Sous la chapelle de l'ermitage s'étendait une crypte où le seigneur de Vitry avait « installé » un Christ au tombeau, rapporté par lui d'Italie (3). En 1637 le P. Ignace Le Gault construit une nouvelle église plus vaste que la chapelle primitive (4). « Quatre figures faites par les de Vienne » sont alors adjointes « au sépulcre de Notre Seigneur » (5), placé dans une crypte agrandie. L'ermitage se transforme en un monastère un peu plus important. A une date imprécise, vers la fin du XVIIe siècle, deux nouvelles figures viennent compléter la figuration de la « *Mise au tombeau* » qui en compte alors sept, Christ compris.

Survint la Révolution. Elle détruisit « cinq ou six oratoires qui servaient de stations sur les mystères de la Passion » mais respecta couvent et « Mise au tombeau ».

L'hospice recollectin existe encore. Il est transformé en chenil et appartient au duc de Guise. La domesticité, malgré trois tentatives faites au cours de deux années différentes, ne m'a pas permis d'en visister l'intérieur. Je ne saurais donc le décrire. D'ailleurs, cette celle franciscaine, perdue sur la montagne du Calvaire, est dépourvue de caractère architectural. J'ai réussi pourtant à apprendre que la crypte où se trouvait le sépulcre est située sous le bâtiment nord-est et sert, actuellement, de cave. Un Franciscain ne voit pas sans mélancolie un asile aussi pieux et aussi ouaté de souvenirs livré à une meute hurlante de chiens courants, mais bast, gardons-nous de philosopher, et allons admirer la « Mise au Tombeau » (Fig. n° 13) transférée dans une chapelle gothique, dédiée à saint Nicolas, située un peu en retrait, à droite, en l'église paroissiale et éclairée par une baie ouvrant à l'est.

D'une ordonnance beaucoup plus classique que celle de Châtillon-sur-Seine, la « Mise au tombeau » d'Arc-en-Barrois tota-

(1) Arc en Barrois. Haute Marne, arrond. de Chaumont. Arcus Barrensis, dépendait jadis du Barrois, forma longtemps un « état-tampon », finalement fut incorporé au bailliage de la Montagne.

(2) Provinciae St Dyonisii F. M. R. in Gallia a venerando P. Placido Gallemant, ej. prov. diffinitore. Catalauni ap. Henr. Geoffroy MDCXLIX, p. 198.

(3) Chanoine Morel, curé doyen d'Arc-en-Barrois, Registre de Paroisse, Inventaire, f° 26. Mss. Arch. paroissiales.

(4) Gallemant, op. cit., p. 200.

(5) Courtépée, op. cit., p. 208.

lise cinq figurants de moins. On compte sept personnages (je les décris de gauche à droite) rangés autour du tombeau divin. Nicodème tient à la main un vase de parfums. Il est à demi agenouillé. La Vierge debout au centre de la scène, s'essuie l'œil gauche avec un pan de son voile ; à son côté une sainte femme, « Marie, mère de Jacques et de Joseph » (1), les mains jointes dans l'attitude de la douleur, les regards fixés sur la face du Christ mort ; dans le coin de la chapelle, saint Jean, les mains également tordues de souffrance, regarde du côté de Marie, puis, à la tête du sépulcre, Joseph d'Arimathie, copie évidente du Nicodème, fait le geste de préparer des aromates. Enfin Marie-Madeleine, les mains croisées sur la poitrine, tourne une face admirable mais presque impassible vers le cadavre (2). Toutes ces statues indépendantes mesurent de 1 m. 40 à 1 m. 60. Détail particulier : les deuillants, sauf la Vierge, laissent des larmes perler à leurs cils.

Le sépulcre n'est pas orné, comme le tombeau châtillonnais, de bas reliefs d'allure hellénique. Le sarcophage, d'une longueur de 2 m. 40 et d'une hauteur d'à peu près 0 m. 45 cent., est taillé dans la pierre nue. Un suaire en garnit le fond et retombe en plis, artistement rendus, tout à l'entour du sépulcre.

Le gisant mesure environ 1 m. 70. Le visage, illuminé par le calme de la mort, est fort beau, d'un canon antique se rapprochant de l'hellénisme. L'anatomie du cadavre est bien observée. Les détails sont réalistes mais sans excès. La main droite repose sur le ventre très affaissé. Les jambes sont étendues, raides. Le sépulcre et le gisant sont faits de deux blocs de pierre. Cette particularité ne nuit pas à l'ensemble et il faut la connaître par avance pour s'en apercevoir au premier coup d'œil en contemplant la « *Mise au tombeau* » du Mont Calvaire, reléguée dans l'étroite chapelle où elle est abritée aujourd'hui.

« Le sépulcre, ont prétendu certains, a été scié en deux par les Révolutionnaires ». Le chroniqueur, resté inédit, d'Arc en Barrois, M. le chanoine Morel, curé-doyen de la paroisse, s'élève contre cette allégation. « C'est une erreur de prétendre, écrit-il, que le Christ au tombeau était primitivement d'un seul bloc, lequel aurait été scié à la Révolution, car on aperçoit très distinctement sur les faces juxtaposées les traces du ciseau de l'ouvrier

(1) Chan. Morel, op. et loc. cit.
(2) Cette statue n'a pu entrer dans le champ de l'appareil photographique.

qui les a dressées » (1). Il est difficile de prendre parti dans cette discussion, aucun document, propre à dirimer la question, n'ayant été trouvé jusqu'à ce jour dans les archives religieuses ou civiles. Quoiqu'il en soit, par décision du ministre des Beaux-Arts, en date du 21 novembre 1902, l'ancien sépulcre franciscain a été classé monument historique.

Cette décision est faite pour nous réjouir, mais il ne faut pas oublier que les sept figurants ne méritent pas, au même titre, cet honneur. Certes le gisant est un beau spécimen de cet art italien de la fin du XVIe siècle qui constitua le dernier prolongement de la Renaissance ; sans doute, sortis de la même main, Nicodème, la Vierge, l'autre Marie, saint Jean sont des deuillants très représentatifs de l'art d'outre-monts. Mais Joseph d'Arimathie et Marie-Madeleine avec leurs draperies raides, leurs ornements chargés ont été saisis par le froid glacial du XVIIe siècle.

C'est dire qu'il est difficile d'accorder la paternité de ces deux figurants au sculpteur à qui l'on doit le gisant. Celui-là, d'après la tradition, aurait été «un artiste célèbre à Rome» (1) et Marie-François de l'Hôpital-Vitry l'aurait amené avec lui en France en compagnie d'un certain nombre de praticiens. Quelle part exacte ont pris ces derniers à l'achèvement de la «*Mise au tombeau*», il est difficile de le préciser. Toutefois les statues d'Arc-en-Barrois pourraient bien avoir été sculptées par les Italiens qui édifièrent à Château-Villain le tombeau du maréchal Nicolas de l'Hôpital-Vitry et de son épouse. Auprès d'elles, les représentations plastiques de Joseph d'Arimathie et de Marie Madeleine font tache dans un ensemble, par ailleurs de très belle venue. M. le chanoine Morel a senti cette désharmonie et il n'a pu s'empêcher de remarquer que « les autres statues du Sépulcre sont loin d'égaler le Christ au tombeau » (2). Avec lui nous reconnaîtrons la « réelle valeur » des quatre deuillants nés dans un atelier barrois italianisant, mais nous ne concèderons aux deux autres que celle qui s'attache à d'émouvants témoins d'un passé irrévocablement aboli.

Un dernier mot : il est regrettable de voir les statues s'altérer, en dépit de toutes les mesures prises, sous le double vandalisme du temps et de l'humidité.

(1) Arch. munic. d'Arc-en-Barrois. Délibération du Conseil général de la Commune (14 messidor, an 11).

(2) Chan. MOREL, op. et loc. cit., mss.

ŒUVRES D'INSPIRATION FRANCISCAINE

Après avoir recensé et analysé les œuvres ayant appartenu, de notoriété publique, aux anciens couvents des « Cordeliers » il nous incombe maintenant de parler des documents iconographiques d'inspiration séraphique. Au premier rang d'entre eux rangeons la statue de :

Sainte Claire d'Assise
(haut. : 1 m.)

conservée à Boudreville dans l'église paroissiale dédiée, d'ailleurs, à la fondatrice des Pauvres-Dames. (Fig. 14)

Un érudit de la région a cru pouvoir aller contre la tradition séculaire et contre le témoignage des sens pour débaptiser la statue, connue depuis toujours, à Boudreville, sous le nom de sainte Claire et la rebaptiser : sainte Jeanne de Chantal.

A cette identification il y a deux graves inconvénients : 1° sainte Jeanne de Chantal est un personnage du XVIIe siècle et la statue de Boudreville appartient au XVIe commençant. 2° Les règles traditionnelles de l'iconographie séraphique nous obligent à faire de cette représentation plastique une statue de sainte Claire d'Assise.

La sainte de Boudreville est une pierre du XVIe siècle, comme le proclame la naïveté, presque gothique, de sa facture. Le costume, l'attitude, le drapé sont d'une Clarisse authentique.

Le costume : tunique plissée, serrée à la taille par une cordelière à trois nœuds, guimpe blanche, voile noir, est le vêtement traditionnel des Pauvres-Dames, dites Clarisses. L'attitude : la Sainte tient dans sa main droite un livre fermé : la Règle de l'Ordre qu'elle fonda. Sur cet attribut repose la base d'une monstrance dont le haut a disparu. Or tous les familiers de l'histoire franciscaine savent que sainte Claire d'Assise mit en fuite les Sarrassins qui assiégeaient son monastère de Saint-Damien, près d'Assise, en leur présentant le T. S. Sacrement, reposant, selon l'usage du temps, dans une monstrance.

Le drapé. Nous avons eu l'occasion de parler, au sujet du corbeau des Mirebeau représentant un Cordelier de la fin du XIIIe siècle, de la mode dans l'Ordre Séraphique. Les Frères-Mineurs de l'époque primitive et sans doute aussi leurs sœurs, les Pauvres-Dames, faisaient bouffer leur tunique de façon à cacher la cordelière. Au XVIe siècle, cette coutume n'était

plus en vigueur, ce qui explique que la sainte en question porte une tunique droite. Que les bons habitants de Boudreville qui vinrent me trouver pour me dire, éplorés, lors de mon passage en leur bourg : « Oh mon Père, *ils* veulent en faire une sainte Jeanne de Chantal ! » se rassurent. Eux et leurs ancêtres ne se sont pas trompés. Cette statue représente bien sainte Claire d'Assise, traditionnelle patronne de leur paroisse.

* * *

La collaboratrice de saint François figure dans cette galerie châtillonnaise à un autre titre : elle est représentée sur un panneau en bois du XVIIe, qui, après avoir fait partie de la collection Lorimy, a été acquis pour le *Musée franciscain d'Assise.*

Haut de 1 m. 30 le panneau représente la sainte d'Assise, vêtue, comme la statue de Boudreville, d'une tunique gris-noir foncée, serrée à la taille par une cordelière. Elle est debout sur la marche d'un autel. De ses épaules tombe, en plis harmonieux, un long manteau. Dans la main droite la Sainte tient un ciboire, sa main gauche est levée dans un geste de miséricorde, sa face est penchée vers un orant, à genoux, mains jointes, portant le costume des magistrats sous le règne de Louis XIII. La tradition voit dans ce personnage le père temporel des Frères-Mineurs Capucins, Antoine Joly, dont l'épouse se nommait Claire Lechapt (1).

Le panneau Lorimy est très intéressant au point de vue de l'évolution iconographique du thème damianite. L'attribut principal de sainte Claire consiste toujours en un vase sacré contenant le T. S. Sacrement, mais au XVIIe siècle, dans le panneau châtillonnais, il prend la forme d'un ciboire Louis XIII. Si l'on poursuivait cette évolution jusqu'au bout, il faudrait aux « Sainte Claire » modernes mettre un ostensoir dans la main : « Après tout, pourquoi pas, diront les novateurs. Le ciboire Louis XIII est une hérésie iconographique et vous le contemplez pourtant avec une béate confiance parce que « ça fait ancien »... » Pourquoi ? Allons-nous « moderniser » les thèmes un peu usés sans souci de vraisemblance historique ? Grave débat dans lequel Rome vient d'intervenir en défendant d'introduire dans l'iconographie chrétienne des thèmes d'un modernisme outré... *In medio stat virtus.* Pourtant les « jeunes » en étudiant le passé,

(1) Livre de raison des Joly, mss. Arch. munic. Châtillon-sur-Seine, Bibl. p. 89.

peuvent constater qu'il y a toujours manière de rénover des attributs démodés. La leçon est à méditer.

La « Sainte Claire » de Jean Joly nous enseigne aussi qu'au XVIIe siècle la mode franciscaine avait varié. Elle ne porte plus une ample tunique, aux plis larges et abondants traînant par terre, telle la sainte de Boudreville, son habit, sauf les manches, est plutôt étriqué, ses pieds ne sont plus cachés dans des mules ; ils sont entièrement nus. Pour moi j'inclinerais à le penser : le peintre anonyme châtillonnais, auteur de ce panneau, observa l'habit franciscain sur des épaules capucines.

Les Frères-Mineurs capucins, en effet, avaient beaucoup rétréci l'ampleur du froc franciscain et étaient revenus à une forme de costume plus proche de l'austérité primitive.

Telles sont les réflexions que nous incitent à faire ces deux témoins, l'un sculptural, l'autre pictural, de l'art franciscain ancien dans le Châtillonnais.

* * *

Saint Louis, Roi de France.

L'un des saints les plus populaires de l'Ile de France est sans contredit Louis IX. Le patron des Tertiaires franciscains ne compte plus, dans cette ancienne province, le nombre d'églises ou de chapelles à lui dédiées. Son iconographie, comme j'ai pu m'en rendre compte récemment, y est abondante et variée. Il n'en est pas de même en Bourgogne et cette particularité doit être attribuée sans doute aux tendances séparatistes de cette province sous ses anciens ducs. Cette réflexion se légitime d'autant plus que les représentations ludoviciennes n'apparaissent guère qu'après la réunion du duché à la France, et encore sont-elles peu nombreuses. La plus représentative, à mon point de vue, est conservée dans l'église Saint-Jean, de Châtillon-sur-Seine. C'est une toile mesurant 1 m. 20 de hauteur sur 0 m. 90 de largeur. Elle remonte à la fin du XVIe siècle.

Sur un fond constitué par un balcon s'ouvrant sur un ciel tout bleu et sur un paysage riant, se détache la Croix, ornée d'une couronne d'épines toute éclatante de rayons. Aux pieds du signe rédempteur, saint Louis, revêtu de la tunique cendrée des tertiaires, les épaules à mi-couvertes par un manteau royal bleu, est agenouillé, les mains croisées sur la poitrine, dans une attitude extatique. La couronne du roi franciscain est humble-

ment déposée par terre près la croix. C'est une belle œuvre et j'ai grand regret de n'en avoir pu percer l'anonymat.

L'église Saint-Nicolas, toujours à Châtillon-sur-Seine, abrite une autre toile ludovicienne (Haut. : o m. 60, larg. o m. 40) accrochée au mur dans la nef de droite, proche le buste de saint Bernard. Le royal disciple du Poverello est représenté à genoux au pied de la croix dans l'attitude traditionnelle, j'allais écrire : figée.

Vanvey dispute à Châtillon l'honneur de fournir la plus artistique figuration ludovicienne. Une peinture du XVII[e] siècle (haut. : 1 m. 70, larg. : 1 m. 20) nous montre le Roi tertiaire, drapé dans un manteau bleu fleurdelisé, en adoration devant la croix et la couronne d'épines. Ce dernier attribut repose sur un coussin. Dans le fond du tableau, trois anges Louis XIII, dans une gloire, soulèvent les pans d'une lourde tapisserie.

Ce tableau rappelle à s'y méprendre une toile conservée à l'Hospice civil de Fontenay-le-Comte (1). Cette institution charitable est installée dans l'ancien couvent des Tiercelines, dites Cordelières. Peut-être la peinture bourguignonne est-elle une réplique du tableau fontenaisien ? L'auteur des deux, d'ailleurs, demeure jusqu'ici inconnu. Il serait sans doute facile d'identifier l'artiste en descendant la peinture et en la nettoyant, mais si la première opération est sans risques, il n'en est pas de même de la seconde. Combien d'œuvres ont été irrémédiablement gâchées par des nettoyeurs improvisés qui n'étaient pas tous des laïcs... On ne s'improvise pas restaurateur de tableaux... De même il y a restaurateur et restaurateur et restauration et restauration.

Quels soupirs, quelles larmes, quels cris de rage arrache au connaisseur la contemplation tumultueuse de nombre de tableaux *restaurés*, en telle ou telle église, par les soins attendrissants du pasteur de céans et d'un *artiste* local. Alors ? Que faire ? Faut-il laisser les toiles pourrir à l'humidité des murs ou bien les livrer à la palette restauratrice des iconoclastes ? Ce dilemne souffrirait une évasion : envoyer les documents picturaux intéressants dans une grande ville à un restaurateur moins nocif... (je ne parle pas des restaurateurs qualifiés... ils sont rarissimes, le savent et se font couvrir d'or...) Ouais... et l'argent... Allons je le vois bien, il nous faut conclure cette digression par une

(1) Fontenay le Comte, chef lieu du dép. de la Vendée. Les « Cordelières » de Fontenay avaient pour patron saint Louis, roi de France.

réflexion, empruntée à la philosophie de Gribouille : « L'anonymat prête à la peinture un charme de plus. »

Jusque là nous avons rendu visite à Saint Louis chez les autres, en des temples consacrés à ses pairs en gloire céleste. Allons maintenant demander audience au monarque franciscain en ses propres domaines. Le pieux roi reçoit dans une chapelle rustique, tout à fait style Louis XIII, érigée en son honneur, par Louis Senot, au hameau de La Forêt, (1) sur la paroisse de Bure-les-Templiers (2).

Ah l'inoubliable audience ! Le patron des tertiaires franciscains, revêtu d'une robe royale, vous accueille la main étendue, l'air affable..., tout comme sous le chêne de Vincennes. Cette-terre-cuite (haut : 0 m. 55) est placée juste au-dessus de l'autel, au milieu du rétable. Elle est du XVIII[e] siècle et mériterait d'être reproduite à l'usage des tertiaires franciscains.

Sainte Élisabeth de Hongrie

La patronne des Tiercelines est encore moins figurée plastiquement dans le Châtillonnais que le patron des Tiercelins. Une bonne toile, pourtant, exposée dans l'intéressante église de Coulmiers-le-Sec (3) rappelle le souvenir de la « Chère Sainte ». Cette œuvre est du début du XIX[e] siècle et provient, apparemment, de l'ancien château. Le tableau (haut. : 2 m. 50, larg. : 1 m. 25) immortalise le « miracle des roses ». Au fond se profile le château de la Wartbourg, au milieu la sainte apparaît revêtue d'une tunique orange, d'un corsage blanc hermine, d'un justaucorps vert. Son manteau est rouge ; sur son chef la couronne ducale. Dans les mains de la fille spirituelle de saint François s'opère le prodige. J'ai trouvé d'autres représentations picturales et sculpturales de la patronne du Tiers-ordre en des églises, sièges, sans doute, de Fraternités franciscaines. Elles sont modernes et de style commercial.

Un grand tableau élisabethain, signé d'un artiste local, M. Ronot, professeur de dessin à Châtillon-sur-Seine, décore le musée de la ville.

D'autres toiles, consacrées à la patronne des tertiaires franciscaines, ne méritent pas de mention.

(1) Courtépée, op. cit., t. IV., p. 255.

(2) Bures-les-Templiers, (Côte d'Or, arrond. de Châtillon-sur-Seine, cant. de Ruy-sur-Ource), ainsi surnommé du fait que les Templiers le possédèrent depuis 1120 et y établirent la première « Chambre priorale de Champagne ».

(3) Coulmier-le-Bas, dép. Côte d'Or, arrond. de Montbard.

SAINT ROCH.

Voilà, sans contredit, le saint le plus populaire du Châtillonnais. Le tertiaire de Montpellier a trouvé à Châtillon droit de cité. Saint Roch trône, en effet, dans une niche d'un mètre de haut environ, rue de l'Isle, à l'angle de la rue de la Juiverie. A sa droite son chien, au poil brun et rêche, le regarde avec de bons yeux aimants ; à sa gauche, l'ange traditionnel arbore une robe blanche. La statue du saint (haut. : 0 m. 90 environ) est polychrome. La tunique est brun capucin, le manteau gris tiercelin, les chausses bleu foncé, le chapeau brun ocré. Le disciple de l'Assisiate est figuré en pèlerin barbu, le bâton à la main. La statue dominant l'une des rues châtillonnaises les plus mouvementées est populaire parmi les citadins et les villageois. Elle fait partie du décor traditionnel et l'on aime à saluer amicalement saint Roch comme un « very old boy » ; c'est un vieux camarade... Ce n'est pourtant pas la niche de la rue de l'Isle, j'en suis sûr, que saint Roch a choisie, à Châtillon, pour son lieu d'élection... mais ce secret le bruyant public ne le connaît pas. Je ne l'eusse pas surpris moi-même sans les âpres recherches qui m'immobilisèrent de longues heures durant, en des chemins écartés, serpentant entre les anciens murs en ruine et la route des « Vieux Cordeliers », alors que je donnais la chasse au moindre vestige franciscain. Ajouterais-je que si je n'avais pas éclairé ma lanterne cordelière au flambeau archéologique de mon vénérable Président, M. Lorimy, je ne serais pas descendu bien profondément dans les ténèbres de l'histoire... car il faut, pour surprendre le secret de saint Roch, s'enfoncer dans la pénombre des temps révolus... mais venons au fait :

M. Lorimy, un groupe d'amis, piqués de la tarentule archéologique et moi-même, nous progressions, il y a bien de cela cinq ans, hors les murs de la ville, en direction des « Vieux-Cordeliers ». Nous étions absorbés en de graves préoccupations topographiques et nous nous efforcions, non sans succès, de faire, sur le terrain même, parler les vieilles pierres.

Parvenu au croisement des deux chemins, menant l'un aux « Vieux Cordeliers », l'autre à la « Ferme d'Arbois », nous aperçûmes une vieille maison, sans caractère apparent, sise au carrefour. Machinalement, poussé par l'instinct du chercheur, si proche de celui du chasseur, je déchiffre, d'un coup d'œil, la façade. Quelle n'est pas ma surprise amusée d'apercevoir sous le mur sud-ouest une niche romane, noyée au milieu de rema-

niements postérieurs. Sous son cintre s'abritait un Saint-Roch, d'ailleurs moderne. La statue d'une hauteur de 0 m. 30 cent., figure le pèlerin montpelliérain dans l'attitude traditionnelle : à sa gauche, un chien à la gueule alourdie d'une tartine.

Consulté, M. Lorimy nous déclare : « Ici s'élevait, jadis, une chapelle, dédiée à saint Roch, mais, à la suite de bouleversements successifs, elle a, pour ainsi dire, disparu ».

Une demande de visite est bien accueillie par l'occupante. « Il y a, nous dit-elle, une église dans la cave » — et c'est vrai —. A la lueur des bougies nous apercevons une porte romane orientée vers les « Vieux Cordeliers », elle donne accès à une chapelle de 10 m. de longueur et de cinq mètres de largeur. A l'ouest, une imposte, des jambages, un bénitier romans, attirent notre attention ; nous apercevons dans l'ombre un châpiteau du XIII[e] siècle à crochet ; à l'est, bée une niche de 0 m. 45 de hauteur et de 0 m. 25 de largeur. Elle est du XVII[e] siècle. C'est dire combien ce sanctuaire souterrain porte l'empreinte successive d'âges divers. Dans la niche, nous dit-on, se dressait une statue de saint Roch en pierre, « *une vieillerie* ». Pour être agréable au locataire béatifié, des propriétaires ont remplacé cette « antiquité » par un beau saint Roch en plâtre (celui-là même qui se baigne dans la lumière du jour au fond de sa niche romane restaurée). Quant à la statue ancienne Dieu seul sait où, actuellement, elle gite... N'empêche... ! nous venions, sans y penser, de « remettre à jour » (le mot n'est pas hyperbolique) un monument roman oublié des érudits, enfoui sous un vieil ouvrage militaire, et consacré, au XVII[e] siècle sans doute après des dédicaces successives, à saint Roch de Montpellier, tertiaire franciscain. Comme le saint tertiaire guérisseur devait se trouver à l'aise en cet humble vaisseau roman, aménagé pour lui au grand siècle et navigant sur une mer franciscaine ! La « chapelle Saint-Roch » de Châtillon émergeait, en effet, dans les parages des Cordeliers. Bien probablement même elle était desservie par les Frères de l'*Annonciation*. Raison de plus pour la signaler dans cette « Iconographie franciscaine châtillonnaise » à l'attention des connaisseurs et des franciscanisants.

Saint Roch est encore chez lui à Larrey (1) La « chapelle Saint-Roch » fondée vers 1691 par Guillaume de Grancey, (2) a été

(1) Larrey, dép. de la Côte d'Or, arrond. de Châtillon, Château Historique ou résida Henri IV (1595).

(2) Dép. Côte d'Or, arrond. et cant. de Châtillon. L'église est l'ancienne chapelle castrale.

agrandie et transformée en église paroissiale. La statue, de l'époque (type traditionnel) est conservée au château. Belle pierre, très mutilée.

Ne nous attardons pas à la décrire, pas plus que les œuvres similaires visibles en l'église de Pothières (1) (pierre XVIe siècle, haut. 1 m. 20, provenant de l'abbaye), Buncey (2) (deux pierres, l'une 0 m. 75 (XVIe siècle), nef gauche, l'autre 0 m. 80, chapelle de la Vierge (XVIIe), Chamesson (3) (pierre XVIIIe), Laignes (4) (pierre Renaissance, haut. 0 m. 50, au dessus de la porte sud de l'église), au chemin d'Aisey (5) (deux pierres XVIe)... etc. etc. Ces figurations plastiques ont des mérites divers. Ceux-ci sont concrétisés dans la statue de saint Roch, possédée par M. le docteur Marage, de Châtillon-sur-Seine. (Fig. nº 15.)

Cette statuette mesure 0 m. 59 cm de hauteur. Le chapeau et le manteau sont de couleur brune. Cette œuvre du XVIe siècle très patinée ne livre pas les nuances de sa polychromie.

Deux mots encore sur ce sujet... Parlons peinture. Dans l'église de Nicey (6) une toile marouflée est pendue au mur (transept gauche). Cette œuvre de la Renaissance, apportée sans doute par les seigneurs de Nicey en ce sanctuaire qu'ils avaient rêvé magnifique, représente un couronnement de la Vierge, du à un pinceau italien magistral. A gauche de la scène un Saint-Roch, vu de trois quarts, avec, dans le dos, un chapeau ballant de pèlerin, est flanqué, à droite, d'un ange apparaissant sous la forme d'un enfant... Le saint tertiaire fléchit le genou devant la Reine des Mineurs.

Cette toile, la plus artistique peut-être de celles possédées par le Châtillonnais et dont l'auteur pourrait, s'il était identifié, illustrer ce tableau, tombe en loques et en morceaux.

Puisse saint Roch procurer la guérison de cette peinture malade et la débarrasser à jamais, du chancis rongeur et dévastateur.

Une œuvre de la fin du XVIe siècle orne la nef droite de l'église Saint-Jean, à Châtillon. Le tableau mesure 1 m. 25 sur 0 m. 90. Il a pour fond un paysage. Saint Roch, en pèlerin, défaille. Sa tunique ocre relevée laisse apercevoir une plaie à la jambe

(1) Côte d'Or, arrond. et cant. de Châtillon. Ancienne abbaye bénédictine.
(2) Dép. de la Côte d'Or, arrond. et cant. de Montbard.
(3) Idem.
(4) Id., arrond. de Montbard, ch. l. de cant.
(5) Id., arrond. et cant. de Montbard.
(6) Nicey, dép. de la Côte d'Or, arrond. de Laignes. Chœur et transepts gothiques de toute beauté. Nefs inachevées.

gauche. Un chien assis, à gauche, se tourne vers le malade et semble lui offrir un pain qu'il tient dans la gueule.

Il est impossible de dénombrer toutes les représentations plastiques, dont plusieurs d'ailleurs sont modernes et dépourvues de caractère, d'un saint jadis si populaire et aujourd'hui bien tombé dans l'oubli.

Bois d'images populaires

M. Raoul Verpy a fait don, en 1922, au Musée de Châtillon d'une importante collection de vieux bois d'images. Ceux-ci, au nombre de soixante-deux, faisaient partie du matériel d'une très ancienne imprimerie châtillonnaise, fondée en 1651 par Pierre Leymeré et fermée, pour cause de faillite, en 1895. Les vieux bois d'images avaient été achetés à cette date par M. Jules Baudouin. Il les légua à sa mort à son neveu M. Raoul Verpy. On sait le reste. Toutes ces planches sont de facture populaire. Elles étaient destinées à tirer des « ymaiges » à bon marché. Toutefois elles sont loin d'être de la même main, voire de la même origine ou de la même date. (1)

L'une des plus archaïques est celle cataloguée sous le nº 42 et représentant saint François d'Assise. (Fig. nº 16 ; haut : 0 m. 34 cent. ; larg. : 0 m. 125 cent.)

Le Séraphin de l'Alverne, vêtu d'un habit bizarre, de forme capucine, mais aux manches bouffantes, genre Henri II, reçoit les stigmates. Des scènes capucines de genre ornent les quatre, coins de la planche. La technique est très particulière. L'imagier a dû travailler au XVIIe siècle, mais, évidemment, a copié une pièce plus ancienne.

Le nº 36 est l'un des bois les plus artistiques de la collection. Il figure saint Antoine de Padoue en prière (Fig. nº 17), haut : 0 m. 34, larg. 0 m 25. Le grand thaumaturge porte lui aussi l'habit franciscain des Capucins, mais ce froc n'est déformé par aucune fioriture. Le blason des Frères-Mineurs capucins timbrant cette planche donne à penser que ces religieux distribuaient l'image à leurs amis. Ce bois est du XVIIe siècle. Enfin un Saint-Roch, nº 27 de la collection, apparaît au centre d'un cadre ovale tressé avec des fleurs très décoratives. Ces vieux bois d'image présen-

(1) Cf. RENÉ SAULNIER. *Les vieux bois d'images populaires du Musée de Châtillon-sur-Seine.* Édition de l'Art populaire en France, 1932. Strasbourg et Paris avec neuf illustrations.

tent un intérêt très particulier pour les amateurs d'Art populaire. Les trois spécimens franciscains constituent avec deux ou trois autres pièces au plus, les meilleures figurations de la collection châtillonnaise.

* * *

Parmi les bibelots du Musée de Châtillon-sur-Seine on aperçoit dans une vitrine un insigne en forme d'écu français moderne. (XVIe siècle). Dans l'abîme s'inscrit, en gothiques minuscules, l'

I H S

franciscain, adopté depuis par la Compagnie de Jésus (1).

Ce charmant bibelot en argent (haut. : 0 m. 025, larg. : 0 m. 02) servait d'insigne aux membres de la « Confrérie de Saint-François d'Assise ».

Cet objet faisait partie, avant d'être accueilli par le Musée, de la Collection du Dr L. Bourée.

Conclusion.

Recueillir les vestiges iconographiques du passé franciscain châtillonnais, tel était mon but. Je ne désespère pas de l'avoir atteint. Pourtant je n'ai pas la prétention, malgré la sincérité de mes recherches, d'avoir tout retrouvé, tout identifié, tout catalogué, et surtout de n'avoir rien oublié.

Peut-être les Châtillonnais même seront-ils surpris de ne pas me voir citer en ce modeste inventaire certaines productions picturales et sculpturales franciscaines de notre époque. Ce n'est pas dédain mais principe. Il faut savoir se borner. Autrement comment aurais-je pu, par exemple, ne pas étudier les belles fresques franciscaines, exécutées en marouflage par M. Ed. de la Montagne, en 1901, dans le chœur de Saint-Nicolas, à Châtillon-sur-Seine ?

Quant aux statues modernes, plâtre ou terre cuite, je laisse à de lointains et hypothétiques successeurs le soin de s'expliquer à leur sujet. Aussi bien pourquoi les décrirai-je ? Un catalogue d'objets de piété suffit et est plus éloquent. Et maintenant me permettra-t-on, avant de déposer ma plume, d'émettre quelques réflexions de circonstance. La tâche que je m'étais assignée est accomplie. Or pour un archéologue, cesser la conversation avec les fantômes du passé c'est risquer l'ennui. Sans doute les témoins du « bon vieux temps » sont des blessés, des mutilés ; ils ont eu

(1) I. H. S. Jesus hominum Salvator. *Jesus Sauveur des hommes*. Devise chère aux premiers Cordeliers observants.

beaucoup à souffrir des siècles et des hommes ; souvent ils parlent un langage populaire, en outre, peu intelligible... (l'iconographe ne recense pas que des chefs d'œuvre) mais qu'ils sont intéressants et prenants... A les écouter on oublie les bruits barbares de la foule et on devient indifférent, ou presque, aux propos « tenus dans les ténèbres ». Aussi quel désarroi quand il faut prendre congé d'amis d'autant plus sincères qu'ils sont de pierre ou de bois. Quel crève-cœur quand on est contraint de les renvoyer, qui dans son église, qui dans son musée. Avec cela ils ne repartent jamais seuls... N'emportent-ils point avec eux, pour dire vrai, une fraction de nos années, un morceau de notre moi, « une livre de chair vive » ?

Et encore si l'archéologue ou l'amateur était rassuré sur leur sort futur... Hélas ! Il tremble à la pensée de leur destin. Les « antiquités » résistent mieux que les hommes mais le temps quand même finit bien par en triompher et peu les défendent... et comme leur agonie dans une église aux vitraux brisés par le vent, au vaisseau délaissé par les foules, au service assuré par un curé chargé de paroisses, est lugubre !

Mon tryptique châtillonnais : Cordeliers, Capucins, iconographie, est désormais achevé, et je rêve que, pour me récompenser, l'Éternel, dans sa clémence, réserva en Paradis une salle toute de lumière aux productions terrestres de l'art franciscain haut-bourguignon !

P. GODEFROY. O. M. C.
Membre de la Société d'Archéologie
et d'Histoire du Chatillonnais.

P. S. — Une distraction du typographe a fait omettre le texte qui devait précéder les pages 660 et 661, à la suite de la page 659, dans le numéro précédent. Nous le rétablissons ci-dessous :

Tout le long de la gouttière s'ouvrent des mansardes, la plupart de style. Plusieurs sont de l'époque Louis XIV. L'une d'entre elles, la seule pourvue d'une date, porte le millésime : 1688, gravé dans un cartouche, très noblement encadré entre des volutes tout à fait à la mode du grand siècle.

Les trois corps de logis, encore debout mesurent chacun environ vingt toises de côté (exactement : 23 m. 898 cent.) (1).

(1) Plan géométral de la maison conventuelle des RR. PP. Cordeliers de Châtillon-sur-Seine, levé par Vivant Morel, arpentier du Roy, communiqué par M. H. Lorimy.

Le bâtiment nord abrite les caves, à l'est on retrouve encore la dépense, les cuisines, le réfectoire (le tout très remanié), à l'ouest des vestiges de la chapelle gothique. Sept fenêtres s'ouvrent dans l'aile nord, sept aussi dans le corps de logis flanqué d'un pavillon et sis à l'est ; six seulement à l'ouest. Elles sont toutes de style monacal, XVIIe siècle, froides, presque lugubres, sans caractère. Elles éclairent vingt cellules, dépourvues d'ornement.

L'intérieur du couvent est plus amène. Le cloître, lui aussi de style Louis XIV, déroule, sur chacune de ses trois faces, sept arceaux, aujourd'hui, aveuglés par des portes grinçantes ou des croisées monumentales. Malgré tout l'harmonie claustrale est imposante, un peu froide peut-être, mais de belle ordonnance. Il devait être facile aux Cordeliers de méditer près de ces piliers en pierre quadrangulaire, surmontés d'un chapiteau austère, point d'appui d'un arc surélevé.

Sous ce cloître franciscain le visiteur respire le parfum de ces temps où, dit-on, florissait la « douceur de vivre ». Pour moi j'aurais souhaité, sous ces arceaux mélancoliques, évoquer l'ombre d'un Frère-Mineur Cordelier mais, réflexion faite, à quoi bon ? Leur destin fut tramé de joies et de soucis... tout comme le nôtre.

Arrachons-nous donc à l'envoûtement du passé et, sans craindre d'être taxé d'un enthousiasme né de l'esprit de famille, disons seulement que le couvent des Cordeliers est encore, sans contredit, en dépit de ses avatars, l'un des plus intéressants monuments de Châtillon-sur-Seine. A plus forte raison, apparaîtra-t-il aux « franciscanisants », comme un ilot digne d'être découvert et..., à l'occasion, exploré !...

« Les Syndicats locaux d'Initiative » nourrissent depuis longtemps ces sentiments d'admiration envers le vieux monastère franciscain, puisqu'ils l'ont classé, dans leurs « guides », parmi les « curiosités » architecturales de la Haute Bourgogne (1).

* * *

Les Vestiges de la chapelle

Le musée local, si intelligemment dirigé par M. Lorimy, l'actif président de la « Société d'Archéologie et d'Histoire du Châtil-

(1) Un coin en Bourgogne, Châtillon et ses environs. E. Leclerc, 1905, p. 47 ; Châtillon-sur-Seine et ses environs, Guide touristique. Édition 1932. Guide de Châtillon-sur-Seine, p. 7 et 21 ; « Bourgogne », Fédération des Essi, 1929, p. 22.

lonnais », (1) conserve une : « Vue de la ville de Chastillon-sur-Seyne en 1570 », (2) Sur cette toile l'église et le couvent des Cordeliers se dressent, en superbe ordonnance, à l'entrée de la « *rue de la Charme* ». A vrai dire l'artiste a abusé de la perspective : chapelle et monastère eussent dus être cachés par les murailles, mais cet accroc volontaire aux lois de l'optique nous permet d'admirer l'église de l'Annonciation, « l'un des plus beaux et grands vaisseaux du païs » (3), couronnée de deux splendides flèches gothiques.

En contemplant cette « gloire de Châtillon » on regrette davantage encore le geste insensé du chef ligueur. Thenissey laissa seulement subsister un clocher et quelques pans de mur. Reconstruite à dater de 1598, l'Annonciation fut rendue au culte au plus tard en 1620, mais achevée seulement en 1711 (4). Sa longueur atteignait 15 toises (29 m. 235 cent.) et sa largeur 9 toises (17 m. 521 cent.) Adossée au nord aux solides arceaux du cloître, elle était soutenue au sud par sept contreforts. En somme, il avait fallu cent onze ans pour en refaire « une église, belle, voutée, bien éclairée » (5).

(1) Je tiens à exprimer ici toute ma reconnaissance à M. Lorimy pour le concours qu'il a bien voulu m'apporter dans mes recherches.

(2) Reproduite dans les « Cordeliers de Châtillon-sur-Seine », p. 53.

(3) Fodéré, *op. cit.* p. 525.

(4) Cf. Arch. de la Côte d'Or, H. 52/92, c. I, liasse 33 ; *Ibidem*. H. 52/928, F. 28, cot. 20 ; Courtépée, *Description générale et particulière du duché de Bourgogne ;* deuxième édition, Dijon, Lagier, 1848. T. IV, p. 185.

(5) Courtépée, *Ibidem.*

HISTOIRE LITTÉRAIRE
DE TROIS MYSTIQUES FRANCISCAINS

(Fin)

III.

Bien que Juan de los Angeles (1) dût être, semble-t-il, une personnalité des plus en vue de l'Espagne, aux environs de 1600, on ne possède sur lui que très peu de renseignements. Né à Oropesa, dans le diocèse d'Avila, vers 1536, il fréquenta probablement l'université d'Alcala. Mais, ni sur ses études, ni sur la date de son entrée dans l'Ordre de Saint-François, l'on ne sait rien de certain. Il appartenait à la branche austère des Déchaussés ou Alcantarins. Avec diverses interruptions, on le trouve comme prédicateur, à la cour de Madrid, depuis 1570 jusqu'à sa mort en 1609. Dans son ordre, il occupa les charges de lecteur en théologie, de prédicateur conventuel, de définiteur, de gardien et de ministre de la province Saint-Joseph. Durant son séjour à Madrid, il confessait et dirigeait les Clarisses déchaussées du royal monastère, notamment la sérénissime infante sœur Marguerite de la Croix (2). A son intention, il composa le bref mais précieux traité de la présence de Dieu, en 1604.

Fray Juan est l'auteur de plusieurs ouvrages spirituels, dont quelques-uns de haute valeur. Bien que multiple, son œuvre est très une : elle sort d'une même conception de la vie spirituelle et du désir constant, soit d'exposer toujours mieux son ensemble, soit d'en développer telle ou telle partie. Pour ainsi dire, jamais entièrement satisfait de ses ouvrages, il s'est ingénié à les présenter sous une forme toujours plus simple ou plus substantielle.

L'œuvre maîtresse de Jean des Anges, celle où il expose sa doctrine mystique de la manière la plus complète et la plus

(1) J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1921, t. II, p. 29 ; P. Groult, *Op. cit.*, p. 186-193 ; 195-199, 203, 262, 264, 265.
(2) Sbaralea, *Ibid.*, p. 213.

méthodique, est, sans contredit, les *Dialogos de la conquista del reino de Dios*. Dans le premier de ces dialogues, l'auteur en avertit lui-même, se trouve « la somme de toute la théologie mystique ». Si nous voulons donc avoir une idée du système de notre Franciscain, il faut se reporter à ces pages où il nous apprend ce qu'est « la vie intérieure » et « le centre de l'âme ou royaume de Dieu ».

Le royaume de Dieu n'est autre que l'essence de l'âme, le point profond où Dieu entre en contact avec elle.

Puisque l'union divine se réalise en l'essence de l'âme, en sa partie la plus élevée, la plus spirituelle, le chemin de l'union à Dieu est tout tracé : l'homme doit délaisser tout ce qui le retiendrait dans une vie inférieure, c'est-à-dire non seulement dans celle des sens, mais même dans la vie « rationnelle » ou, si l'on veut, « ratiocinante ». Sinon, les images des choses sensibles se présenteront à lui, aussitôt qu'il voudra rentrer en lui-même ; sinon, son esprit raisonnera, discourra, alors que l'intelligence, établie sur la foi, doit se concentrer en un regard simple. On n'arrive évidemment à pareil dénuement, à semblable simplification intérieure, qu'en se débarrassant de tout attachement désordonné à quelque créature que ce soit, et, en tout premier lieu, à soi-même : le renoncement total s'impose de façon absolue. A cette condition, seulement, nous appartenons à Dieu et Dieu peut venir régner en nous.

On l'entend bien, la vie spirituelle, d'après Jean des Anges, n'est pas une absence de vie intellectuelle, mais elle ne consiste pas non plus dans une contemplation philosophique, ni dans le détachement pour lui-même. Le don de soi à Dieu est le point de départ de la vie spirituelle : c'est bien là assurément un acte d'amour. Le terme, ce sont « les plus étroits embrassements de l'intime amour ». En fidèle scotiste, il proclame la royauté de l'amour, sa supériorité sur toutes les autres puissances de l'âme, car l'amour c'est le suprême précepte...

Ces principes posés, l'enseignement du Franciscain se développe en corollaires logiques. Pas à pas, sans hâte, toujours avec le souci d'être compris, durant neuf dialogues, le maître guide son fils « Désireux », *hijo Deseoso*, dans le « chemin assuré de la parfaite union avec Dieu », vers la « fontaine de vie perdurable ».

Tout d'abord s'impose la « conversion » vers Dieu, la pénitence au sens large et profond du mot.

Une fois tourné vers Dieu, l'homme peut pénétrer par quatre

portes dans le royaume désiré. La porte de l'orient symbolise l'humilité, celle de l'occident, la passion du Christ, celle du midi, l'abnégation de la volonté propre, celle du nord, la tribulation.

La voie est donc nettement indiquée et, pour rude qu'elle puisse être, « Deseoso » atteindrait encore aisément le but, si douze géants ne se dressaient devant lui ! Géants terribles, mais dont la simple nomenclature fera de nouveau ressortir les traits dominants de l'ascèse de J. des Anges. Voici d'abord Amour déréglé, Sensualité et surtout Recherche des biens d'ici-bas en compagnie d'Amour propre. Suivent Désir des louanges et Entêtement, qui n'est autre que Volonté propre ; puis Négligence, Scrupule, Sollicitude temporelle ; enfin *Acidia*, Ennui, le vieux mal connu des Pères du désert, Gourmandise spirituelle, et Spéculation. — Ce n'est qu'après les avoir tous terrassés que l'homme découvre le royaume de Dieu.

Arrivée au terme de ses efforts, ayant pénétré dans le royaume secret, l'âme n'y demeure point dans l'inaction. J. des Anges a fort bien noté que « toute l'harmonie des exercices spirituels et toutes les richesses de l'homme intérieur consistent en quatre points, à savoir : monter librement, par des actions de grâces, à la majesté de Dieu ; descendre, par l'humilité et l'abnégation de la volonté propre, jusque sous la main puissante de Dieu ; sortir en pratiquant les vertus ; s'en aller vers tous avec un amour général et une charité bien ordonnée ; par l'oubli de toutes choses, entrer uniformément en soi-même, jusqu'à ce que l'on arrive entre les bras de l'Époux et à l'union avec lui. — Telles sont les grandes lignes et l'essence de la doctrine mystique du Franciscain castillan.

Peu de mystiques, assurément, ont exprimé leurs idées avec autant de netteté et de simplicité que J. des Anges. Tous ses ouvrages se lisent aisément et — c'est en partie pourquoi ils furent écrits — ils facilitent la lecture des autres mystiques. Frère Jean aimera mieux parfois tomber dans des redites ou dans la naïveté, comme un professeur qui instruit des enfants, plutôt que de poursuivre son vol au delà de nos regards. La simplicité et la clarté sont voisines de la familiarité, du naturel et de la vie. L'œuvre d'Angeles n'a rien de froid ni de sec, d'apprêté ni de recherché. Au reste, ce doit être là une caractéristique de la littérature mystique en général : le vrai mystique n'est point « écrivain » ; s'il est « artiste », ce n'est que par l'effusion spontanée de son génie. On trouverait plutôt, çà et là, chez notre auteur, quelque négligence.

Menendez y Pelayo reconnaît que fray Juan de los Angeles est, avant tout, moraliste et psychologue : telle l'analyse de l'*amor propio* lui apparaît une œuvre maîtresse de dissection spirituelle. Il déclare notre frère mineur un des plus suaves prosateurs castillans et l'un de ses auteurs de prédilection. Après les *Nombres de Cristo*, de fray Luis de Léon, il n'est point de livre de dévotion qu'il lise avec plus de goût que les *Triunfos* et les *Dialogos*. Et un jour, mettant Jean des Anges et Jean de la Croix en parallèle, il défia toutes les nations de lui présenter des mystiques qui formeraient une paire semblable à celle-là que l'Espagne avait enfantée...

Il serait peut-être excessif de vouloir trouver l'unique source de pareilles qualités dans la culture classique de l'écrivain. Le fait est cependant curieux à noter. Ossuna ne connaissait guère, semble-t-il, de la littérature latine, que les Pères et les docteurs du moyen âge. Angeles n'ignore point du tout ces richesses, mais il en a amassé d'autres encore. A lui seul, il réalise la synthèse des multiples courants, même arabe et juif. Quant aux auteurs latins : Virgile, Cicéron, Sénèque, Ovide, etc ; quant aux grecs, tout particulièrement Platon et Aristote, ils forment chez lui un des apports les plus importants.

Fray Juan est un homme de la Renaissance, d'esprit très cultivé, et qui aima la beauté classique. A cet égard, il est assez loin d'Ossuna.

Ses contemporains paraissent, du reste, très éloignés aussi de ceux de fray Francisco. Autour d'Ossuna, la vie religieuse est intense, la vie mystique est déjà florissante, et ce n'est pas un cas extraordinaire que celui d'un grand négociant qui s'adonne avec succès à l'oraison de recueillement. C'est d'ailleurs à tous que s'adresse Ossuna et il a confiance d'être écouté.

Le ton d'Angeles est bien différent. Question de tempérament, peut-être, et d'âge aussi. Effet même, peut-on conjecturer, de l'échec de la première œuvre qu'il publia : les *Triunfos*. Néanmoins Angeles ne paraît point bilieux et ses *Dialogos* furent fort bien accueillis. Aussi faut-il croire qu'il y a bonne part d'objectivité dans les tableaux qu'il nous trace de son siècle, et que ses plaintes sont fondées. La ferveur mystique s'est bien refroidie ou réfugiée çà et là, dans les cloîtres. A l'école de la vie intérieure, on ne trouve plus ni maîtres ni disciples. Aux livres solides et profonds, on préfère ceux de piété frelatée... et plus encore, les romans de chevalerie !

En parlant de sa culture, il a déjà été question des sources de Jean des Anges. Les citations d'auteurs les plus divers abondent dans ses œuvres, notamment dans son commentaire du *Cantique des cantiques*. C'est là qu'il allègue, entre autres, Léon l'Hébreu. Mais les rares emprunts faits à cet auteur, noyés dans une foule d'autres, ne peuvent aucunement légitimer l'affirmation d'une réelle influence de l'Hébreu sur les mystiques catholiques.

Angeles se rattache, à coup sûr, à l'école franciscaine ou, si l'on veut une dénomination plus large, à l'école de la mystique affective de saint Bernard et de saint Bonaventure. Par tradition, il devait être scotiste : mais, contemporain des théologiens de Salamanque et de la renaissance scolastique, il tient en grande estime saint Thomas. Du reste, il ne s'attarde pas aux disputes sans rapport nécessaire avec sa doctrine mystique.

S'il recommande parfois ses livres avec une naïve assurance, il se présente lui-même plutôt comme un compilateur. Lorsqu'il aborde la haute contemplation, il déclare qu'il ne l'a pas expérimentée.

On a signalé qu'il s'était abreuvé au platonisme. La chose saute aux yeux et, vraiment, elle est curieuse. Car, si bien des mystiques descendent du néoplatonicien le pseudo-Denis l'Aréopagite, très rares sont ceux qui firent leurs délices du *Banquet d'Amour*. Toutefois, si Angeles admirait le chantre de la beauté et de l'amour, ce n'est pas une raison suffisante pour se l'imaginer tout imprégné de platonisme. Pour ne prendre qu'un exemple, Aristote n'est pas loin d'être autant utilisé que son illustre prédécesseur.

Jean a lu les mystiques espagnols qui lui sont antérieurs. Luis de Léon a été mis par lui largement à contribution, mais en dehors de cet auteur, il n'a guère emprunté à ses compatriotes. Il cite avec parcimonie Ossuna, Alphonse de Madrid, Bernardin de Laredo, saint Pierre d'Alcantara, tous les quatre franciscains, Louis de Grenade, saint Ignace de Loyola. Il allègue une seule fois saint Jean de la Croix, et sainte Thérèse trois ou quatre fois.

De mystiques du Nord, Juan de los Angeles a connu Tauler, sainte Hildegarde, David d'Augsbourg O. F. M., Ruysbroeck, Herph, Denis le Chartreux, Thomas de Kempen et Louis de Blois. Sur le nombre, il en est deux qu'il faut retenir : Herph et Ruysbroeck. On trouverait difficilement, en quelque pays que ce soit, un écrivain spirituel plus influencé par eux que le Frère mineur

espagnol. Il s'est imprégné de la pensée de ces auteurs, qu'il compte parmi les plus grands et qu'il s'attache à faire apprécier et comprendre autour de lui.

Si on récapitule tous les emprunts (sans compter les allusions) qui ont été faits par Angeles à la *Theologia mystica* de Henri Herph, on constate que du *Liber primus*, dix-neuf chapitres sont passés plus ou moins intégralement dans ses divers ouvrages et, de même, vingt-six chapitres du *Directorium aureum*, qui en comprend soixante-cinq. — Quant à Ruysbroeck, il est également certain qu'Angeles le traduisait et se l'assimilait. S'il est vrai qu'il n'a pas pris, tel quel, tout son système, il n'est pas moins établi que toutes les idées fondamentales, très souvent dans leur forme même et, çà et là, dans des fragments du cadre où elles se trouvaient, sont puisées à la source de Groenendael.

Pour tout dire, l'école des Pays-Bas a produit un superbe rejeton au-delà des Pyrénées, dans la personne de Juan de los Angeles. C'est la réapparition de la *Theologia mystica* de fr. H. Herph, en 1595, qui semble avoir suscité, autour des auteurs du Nord, une nouvelle popularité. A côté de l'utilisation faite de leurs œuvres, que sont les quelques emprunts aux maîtres espagnols ? Qu'est-ce que deux ou trois citations de sainte Thérèse et une à peine de saint Jean de la Croix ?

IV.

Mais aussi, que nous sommes loin de la mystique du premier siècle franciscain ! On dirait que les écrivains que nous avons analysés n'ont jamais lu les ravissantes histoires des compagnons de saint François. Ils ont lu et relu les Évangiles, ils ont assisté à la Messe, ils l'ont célébrée, et pourtant on dirait que rien de la poésie des Écritures et de la Liturgie n'a passé dans leurs écrits. On gagerait qu'ils ont fait un pacte avec eux-mêmes pour ne pas se laisser prendre à leur charme. C'est l'histoire de cet ecclésiastique français du XVII[e] siècle, que nous ne nommerons pas, qui passa auprès de la monumentale cathédrale de Bourges, sans la voir. Combien de générations franciscaines ont également passé auprès de la basilique d'Assise, sans la voir, sans être touchés par ses crucifixions et ses madones ! Il a fallu le romantisme du XIX[e] siècle pour enlever les écailles de leurs yeux.

Qui donc avait fermé la fontaine de l'enthousiasme et de la poésie ? Les guerres d'abord qui désolèrent les pays latins

pendant près de cent ans. Une effroyable ignorance s'ensuivit ; depuis le milieu du XIVe siècle, il y eut réellement solution de continuité avec la tradition religieuse et franciscaine.

Les livres étaient toujours là avec leurs textes inertes, mais personne pour les interpréter, pour y faire passer le courant de vie intense qui met en branle les ressorts cachés de l'âme.

Quand on lit l'histoire du mouvement de l'Observance au XVe siècle, on constate bien une grande ferveur ; toutefois il est difficile de se rendre compte à quel foyer elle s'alimente. On finit par découvrir que le livre spirituel de ces *zelanti* est l'Échelle de saint Jean Climaque, traduite et importée en Occident par Ange de Clareno (1), l'un des chefs des Spirituels au XIVe siècle. Son influence ne dut pas être considérable. Chaque couvent d'Observants en possédait-il un exemplaire ? Ce n'est pas prouvé. Parallèlement à ce livre, il nous reste la soi-disant méthode d'oraison d'un certain frère Paul le Teutonique (2), † 1482, maître des novices pendant quarante ans chez les Observants de Toscane, et qui révèle une inconcevable puérilité. On approcherait beaucoup plus de la vérité, en affirmant que les religieux en étaient réduits aux vagues instructions de *tempore* et *de sanctis* entendues à l'église ou à la salle capitulaire.

Alors que les uns suivaient saint Jean Climaque, que d'autres cherchaient comment diriger leur piété personnelle, dans les Pays-Bas, Henri Herph s'attachait au mystique Jean Ruysbroeck, lequel, par les Victorins, dépendait surtout du Pseudo-Denis.

Veut-on un mystique authentiquement franciscain, qui ne soit tributaire d'aucune école, sinon de l'Évangile et des brûlantes traditions de saint François ? Qu'on nous permette de citer une page de la vie du bienheureux frère Jean de l'Alverne (3), † 1322, entré dans l'Ordre à l'âge de treize ans, ayant passé sa vie dans la province des Marches et dans la solitude de l'Alverne. Si nous ne nous faisons illusion, le fait qui va être cité, compte peut-être, après l'apparition du Christ à Marie Madeleine au jour de Pâques, comme le plus suave des annales de l'hagiographie médiévale.

(1) L. LEMMENS, *B. Bernardini Aquilani Chronica fratrum minorum observantiae*, Rome, 1902, p. 4 ; L. OLIGER, *Expositio regulae fr. min., auctore Fr. Angelo Clareno*, Quaracchi, 1912, p. IX-LXXVIII.

(2) L. WADDING, *Annales Ordinis Minorum*, ad ann. 1483, nos I-VI.

(3) *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, édit. P. Sabatier, Paris 1902, p. 164-169 ; traduction de Maurice Beaufreton, *Les Fioretti de S. François*, Marseille, éditions Publiroc, 1927, p. 214-221.

« Reçu si jeune dans l'Ordre, et confié aux soins du maître des novices, frère Jean devint si spirituel et si dévot que parfois, entendant ce maître parler de Dieu, son cœur se fondait comme la cire auprès du feu ; et avec une si grande suavité de grâce il se réchauffait dans l'amour divin que, ne pouvant demeurer tranquille tandis qu'il éprouvait une telle suavité, il se levait, et comme s'il eût eu l'esprit enivré, il se mettait à courir, tantôt par le jardin, tantôt par la forêt, tantôt par l'église, selon que la flamme et l'élan de l'esprit le poussaient. Puis, dans la suite du temps, la divine grâce fit croître continûment cet homme angélique de vertu en vertu, en dons célestes, en divines élévations et en ravissements, tellement que son âme était élevée parfois aux splendeurs des chérubins, parfois aux ardeurs des séraphins, parfois aux joies des bienheureux, parfois aux amoureux et excessifs embrassements du Christ, non seulement par des goûts spirituels au dedans, mais encore par des signes manifestes au dehors, et par des goûts corporels. Et une fois particulièrement la flamme du divin amour embrasa son cœur de manière excessive, et cette flamme dura bien trois années en lui ; durant ce temps il recevait de merveilleuses consolations et visites divines, et était souvent ravi en Dieu ; et, pour parler bref, pendant ledit temps il paraissait tout embrasé et brûlant de l'amour du Christ. Et cela arriva sur le saint mont de l'Alverne.

« Mais comme Dieu a soin de chacun de ses fils, et leur donne, selon les divers temps, tantôt la consolation, tantôt la tribulation, tantôt la prospérité, tantôt l'adversité, selon qu'il voit qu'ils ont besoin de se maintenir dans l'humilité, ou bien pour enflammer davantage leur désir des choses célestes, il plut à la divine bonté, après ces trois ans, de retirer audit frère Jean ce rayon et cette flamme du divin amour, et elle le priva de toute consolation spirituelle, en sorte que frère Jean resta sans lumière et sans amour de Dieu, et tout déconforté, affligé et endolori. Ainsi angoissé de cela, il s'en allait par la forêt, courant deçà delà, appelant de ses paroles, de ses pleurs et de ses soupirs l'Époux chéri de son âme, lequel s'était caché et éloigné de lui, et sans la présence duquel son âme ne trouvait ni trêve ni repos ; mais en aucun lieu ni en aucune manière il ne pouvait retrouver le doux Jésus, ni revenir à ces très suaves goûts spirituels de l'amour du Christ, auxquels il était accoutumé. Et cette tribulation lui dura bien des jours, pendant lesquels il persévéra à continuellement pleurer et soupirer, et à prier le Dieu de pitié de lui rendre l'Époux chéri de son âme.

« A la fin, quand il plut à Dieu d'avoir assez éprouvé sa patience et enflammé son désir, un jour que frère Jean s'en allait par ladite forêt ainsi affligé et tourmenté, il se mit par lassitude à s'asseoir au pied d'un hêtre, et il demeurait la face toute baignée de larmes, les regards tournés vers le ciel ; voici que soudain Jésus-Christ apparut près de lui, dans le sentier qu'il avait suivi, mais sans rien dire. Frère Jean le vit, et reconnaissant bien que c'était le Christ, il se jeta aussitôt à ses pieds, et, avec des pleurs sans mesure, il le pria très humblement en disant : « Secours-moi (1), mon Seigneur, car sans toi, mon Sauveur très doux, je demeure dans les ténèbres et dans les larmes ; sans toi, ô très doux agneau, je demeure dans les angoisses, dans les peines et dans la peur ; sans toi, Fils de Dieu très haut, je demeure dans la confusion et la honte ; sans toi, je suis dépouillé de tout bien et aveugle, parce que tu es, ô Jésus-Christ, la vraie lumière des âmes ; sans toi, je suis perdu et damné, parce que tu es la vie de nos âmes et la vie de nos vies ; sans toi, je suis stérile et aride, parce que tu es la source de tout don et de toute grâce ; sans toi, je suis tout à fait inconsolé, parce que tu es, ô Jésus, notre rédemption, notre amour et notre désir, le pain qui fortifie et le vin qui réjouit le cœur des anges et de tous les saints. Illumine-moi, maître très gracieux et pasteur très pitoyable, parce que je suis ta petite brebis, tout indigne qu'elle soit ».

« Mais, comme le désir des saints hommes que Dieu diffère d'exaucer les enflamme de plus grand amour et mérite, le Christ béni s'éloigne sans l'exaucer ni lui parler aucunement, et s'en va par ledit sentier. Alors frère Jean se lève, court après lui, de nouveau se jette à ses pieds ; avec une sainte importunité il le retient, et avec de très dévotes larmes il le prie en disant : « O très doux Jésus-Christ, sois-moi miséricordieux en ma tribulation ; exauce-moi par l'immensité de ta miséricorde et par la vérité de ton salut, et rends-moi la joie de ta face et de ton regard pitoyable, car toute la terre est remplie de ta miséricorde ». Mais le Christ s'éloigne encore, et ne lui parle aucunement et ne lui donne aucune consolation ; et il agit à la manière de la mère avec son enfant, quand elle lui fait désirer la mamelle et le laisse courir après elle en pleurant, afin qu'il tette ensuite plus

(1) Il est bien évident que ces discours de frère Jean doivent provenir, après coup, de la composition de son biographe, car il ne paraît pas qu'un frère se trouvât, par hasard, dans le fourré voisin, pour les enregistrer. — C'est un peu comme la prière mise sur les lèvres des quarante martyrs de Sébaste, qui commentent le symbolisme de ce nombre sur l'étang glacé *(Brev. rom.,* 10 mars).

volontiers. Frère Jean suivit donc encore le Christ avec plus de ferveur et de désir ; et dès qu'il l'eut rejoint, le Christ béni se retourna vers lui, le regarda d'un visage allègre et gracieux, et, ouvrant ses bras très saints et miséricordieux, il l'embrassa très doucement. Et, quand le Sauveur ouvrit ainsi ses bras, frère Jean vit sortir de sa très sacrée poitrine des rayons de lumière resplendissants, qui illuminaient toute la forêt et lui-même dans l'âme et dans le corps. Alors frère Jean s'agenouilla aux pieds du Christ ; et le béni Jésus, de la même façon qu'à la Madeleine, lui tendit avec bonté le pied à baiser ; et frère Jean le prenant avec la plus grande révérence, le baigna de tant de larmes qu'il paraissait vraiment une autre Madeleine, et il disait dévotement : « Je te prie, mon Seigneur, de ne pas regarder mes péchés, mais, par ta très sainte passion et par l'effusion de ton très saint et précieux sang, ressuscite mon âme dans la grâce de ton amour, vu que c'est ton commandement, que nous t'aimions de tout notre cœur et de toute notre affection, et que, ce commandement, nul ne peut l'accomplir sans ton aide. Aide-moi donc, très aimant Fils de Dieu, afin que je t'aime de tout mon cœur et de toutes mes forces ».

« Et comme frère Jean, tenant ce langage, demeurait ainsi aux pieds du Christ, il fut exaucé de lui, et recouvra de lui la première grâce, c'est-à-dire celle de la flamme du divin amour, et il se sentit tout consolé et renouvelé ; et reconnaissant que le don de la divine grâce était retourné en lui, il se mit à remercier le Christ béni, et à baiser dévotement ses pieds. Puis comme il se redressait pour le regarder en face, Jésus-Christ lui tendit et offrit ses mains très saintes à baiser et, après les avoir baisées, frère Jean s'approcha de la poitrine de Jésus, s'y attacha, et l'embrassa et baisa. Et dans cet embrassement et baiser, frère Jean sentit un tel parfum divin, que si tous les aromates et toutes les choses odoriférantes du monde eussent été réunies ensemble, elles eussent paru une puanteur en comparaison de ce parfum ; et dans ce parfum frère Jean fut ravi, consolé et illuminé, et il le conserva dans son âme durant bien des mois. Et depuis ce jour sortaient de sa bouche, abreuvée à la source de la divine sagesse dans la poitrine sacrée du Sauveur, des paroles merveilleuses et célestes, qui changeaient le cœur de qui les entendait et faisaient grand fruit dans les âmes. Et dans le sentier de la forêt, où s'étaient posés les pieds bénis du Christ, et dans une bonne étendue alentour, frère Jean sentait toujours ce parfum et voyait cette splendeur quand il y allait, longtemps ensuite.

« Revenu à lui après ce ravissement et la présence corporelle du Christ ayant disparu, frère Jean resta si illuminé dans l'âme, en l'abîme de la divinité, que, bien qu'il ne fût pas instruit dans les lettres humaines, il savait néanmoins merveilleusement résoudre et expliquer les plus subtiles et hautes questions sur la Trinité divine, et les profonds mystères de la sainte Écriture...

* * *

Aujourd'hui encore, on peut voir à l'Alverne, dans la forêt, entouré d'un petit mur, l'endroit où le Christ marcha et où frère Jean se jeta à ses pieds. Sauf une petite chapelle construite depuis en l'honneur du bienheureux, rien n'a changé, et on peut se représenter facilement, en plein air, la scène de l'apparition.

Le mysticisme n'avait pas desséché le cœur de ce fils de saint François. Il était lié de l'amitié la plus tendre avec fra Jacopone, le violent satyriste de Boniface VIII, qui, lui aussi, savait faire jaillir de son âme des ardeurs débordantes. Le vieux frate achevait ses jours au petit couvent de Collazzone (1), et ne semblait pas se douter que sa fin était proche. Les Frères, inquiets de ce calme imperturbable, lui représentaient la gravité de son état et l'exhortaient à recevoir les derniers sacrements. « J'attends, répondait-il, mon cher ami frère Jean de l'Alverne, c'est lui qui m'administrera ». Or, Collazzone, situé entre Pérouse et Todi, était fort éloigné de l'Alverne, et durant le trajet d'un messager pour ramener l'ami de fra Jacopone, le malade pouvait mourir bien des fois.

... Mais voilà qu'un frère, regardant par hasard dans la campagne, aperçut deux voyageurs qui se dirigeaient vers le couvent. C'étaient frère Jean et un compagnon... On juge de l'étonnement des Frères et de la joie des deux amis ! Le Seigneur avait voulu leur ménager cette suprême consolation. Jacopone mourut entre les bras de frère Jean, en chantant l'une de ses laudes :

Jesu nostra fidanza,
Del core somma speranza...

P. Antoine de Sérent.
O. F. M.

(1) Nic. Cavanna, O. F. M. *Del beato frate Jacopone da Tode...* Assise, 1926, p. 68-69.

UN BROUILLON AUTOGRAPHE DE S. BONAVENTURE SUR LE COMMENTAIRE DES SENTENCES

(Fin) (1)

XXX. *De sacramento confirmationis.*

56*ad*. De sacramento confirmationis tria queruntur ; 1° utrum in hoc sacramento superinfundatur nova gratia ultra baptismalem (56*a*) ij° utrum sine illa superaddita sufficiat baptismalis gratia ad salutem (56*a-b*) ; iij° utrum in baptismo conferatur copiosius munus gratie quam in confirmatione vel econverso ; 4° utrum aliquis possit cadere a gratia confirmationis ita quod non a baptismali (56*d*). 5° utrum confirmato debeatur maius premium essentiale quam puero baptizato. Circa 1m sic : confirmatio est sacramentum nove legis... (La dernière question n'est pas traitée, mais une autre qui se range après le 3°) Post qr utrum illa gratia collata in confirmatione sit gratum faciens vel gratis data (56*c-d*). (2) Suit un vide d'une demi-colonne.

XXXI. *De sacramento altaris, seu de accidentibus eucharisticis.*

57*a*. Qr de existentia specierum in sacramento altaris utrum sc. sine subiecto et circa hoc 1° qr utrum possit fieri per miraculum quod accidens sit sine subiecto... (IV, 270 sq.)

57*ab*. Qr 2° utrum congruat quod in hoc sacramento sint species sine subiecto.

57*b*. Qr utrum accidentia sint ibi sine subiecto (IV, 273 sq) (3).

(1) Voir *Études francis.* Nov.-Déc. 1932.

(2) Ces questions sur le sacrement de confirmation diffèrent du texte du Commentaire de Bonaventure, mais on y reconnaît facilement l'ébauche de ce dernier. Le fol. 56d contient une question formellement reliée aux précédentes qui n'a point trouvé place dans le Commentaire : *Qr utrum aliquis* possit cadere a gratia confirmationis ita quod non cadat a gratia baptismali... Respondeo sine preiudicio : non credo quod aliquis possit...

(3) Cette question a été fortement travaillée et corrigée. La *Responsio* du Commentaire est bien plus conciliante que les huit mots du cod. 186, biffés : *Respondeo : dicendum quod ibi sunt accidentia sine subiecto.*

57*c*. Q° est de operatione illarum specierum et cum habean omnes operationes quas prius habebat substantia ne prodat se Christus sub illis speciebus... Qr tertio de operationibus quas habent illa accidentia, utrum habeant per naturam aut per miraculum... (IV, 280 sqq.) (1)

57*d*. 2ª Qr de opere transmutationis et 1° de putrefactione trum naturalis 57*c*.

Qr etiam de transmutatione que est nutritio.

58*a*. Q° de existentia corporis Christi sub speciebus et 1° qr utrum sit ibi sub qualitate vel abstractum (IV, 219 sq., autre rédaction).

58*ab*. Utrum sit sub illis speciebus dimensive. (Cfr IV, 223 sq.)

58*c*. Utrum sit in qualibet parte hostie totum. (7 lignes, cf. IV, 224.)

Q° utrum illud sit supra intellectum fide elevatum. (2 lignes, cf. IV, 234). (Le reste du folio 58*v* est en blanc.)

59*ab*. Qr 2° utrum habeant potentiam convertendi alia in sacramentum, utpote si vino consecrato apponatur aqua. (IV, 278, littéral.)

59*cd*. Circa secundum principale, sc. de mutatione et operatione illorum accidentium, queruntur tria. Primum est utrum possint converti in alimentum ; 2° utrum possint alias species sive naturas convertere in sacramentum ; 3° utrum aliquas operationes habeant per naturam an omnes habeant per miraculum. Ideo qr utrum species illae sive accidentia possint converti in alimentum. (IV, 274 sqq.) Les 2 autres questions aux ff. 57v et 59r (2).

60*r*. Est en blanc.

XXXII. *De sacramentis.*

60*v*. 61*r*. Q° est de modo causandi sacramentorum respectu gratie et supposito quod non sit causa finalis nec formalis nec materialis ex qua nec efficiens proprie, sicut probabitur infra quod

(1) Cette question a été considérablement remaniée et abrégée. Il y était aussi question d'une 4ᵉ opération : *qr etiam de generatione vermis* ; les arguments pro et contra concernant la 3ᵉ opération : *nutritio* sont marqués du vacat. Enfin, la finale : *Quamvis iste modus dicendi probabiliter possit sustineri... ad partes oppositas* est une addition marginale et atténue fortement l'opinion première de Bonaventure.

(2) Le préambule *Ad intelligentiam huius partis...* est transcrit dans l'angle droit inférieur de 59r, donc à la fin de toutes les questions qu'il annonce.

solus deus efficit gratiam, qr utrum sit causa continens gratiam vel disponens annon. (Cfr IV, 23 sqq. (1).

61*r*. Qr de gratia sacramentali utrum eadem per essentiam cum gratia virtutum. (IV, 27 sq.)

61*v*. Qr de sacramentis quantum ad significationem, et quod significatio sit de essentia sive integritate sacramenti ostenditur sic... (IV. 13 sqq.)

XXXIII. *De sacramentis V. L., speciatim de circumcisione.*

62*r*. Qr de differentia sacramentorum N. L. et V. et assignat... (IV. 32 sq avec quelques légères variantes.)

62*r*. Qr de remedio quod fuit ante circumcisionem tempore legis nature vel etiam cum circuncisione in eis qui non erant de semine Abrahe (IV. 32 sq.)

62*v*. 2° Qr utrum sufficeret sola fides (IV. 33 sq).

3° Qr circa hoc de hoc quod dicitur quod maioribus remedium erat non tantum fides, sed etiam virtus sacrificii (IV. 35 sq.)

63*r*. Qr de institutione circumcisionis et quod congrue instituta (IV. 37 sqq.)

63*v*. Qr de forma circumcisionis sive de integritate (2) IV. 39 sqq.)

64*r*. Qr de efficacia circumcisionis et qr utrum sit gratie collativum (IV. 42 sqq (3).

XXXIV. *De sacramentis N. L. et de baptismo Iohannis* (4)
Iam ad sacramentorum N. L. (texte de Lombard.)

(1) Nous avons ici une rédaction non définitive de la question reproduite dans l'édition du Commentaire ; la rédaction définitive se trouve aussi dans ce codex aux folios 116b-117a. S. Bonaventure a beaucoup hésité avant de prendre position dans la question de la causalité des sacrements.

(2) L'exposition des deux opinions concernant la date obligatoire de la circoncision, à la page 41 de l'édition, est due à un remaniement long et profond de la rédaction contenue dans le codex Assise 186. Elle est transcrite dans les marges inférieures des pages 63v et 64r, ainsi que l'opinion proposée par Bonaventure : *Sed huic oppositioni occurrit difficultas... propter hoc igitur respondendum... observant.* Manque la dernière phrase de l'édition. Les additions marginales du 186 correspondent du reste le plus souvent à une citation de Hugo, tant étudié et aimé de S. Bonaventure, aux arguments introduits par un *si tu dicas* ou *si quaeras*, aux atténuations ou explicitations des réponses, ordinairement placées tout à la fin des questions du Commentaire. Nous en avons ici un exemple typique.

(3) Nous avons ici la rédaction adoptée dans le Sententiaire. Une autre rédaction se trouve au folio 78d.

(4) Cette question, d'après le codex lui-même, est à reporter immédiatement

64*v*. 1° Qr hic de tempore institutionis sacramentorum (IV. 48 sqq.)

Qr 2° cum institutio sacramentorum ad hec 3 tempora pertineat utrum debuerint alia et alia instituti vel semper eadem. (IV, 50 sqq.)

65*r*. Q° est de numero sacramentorum. (IV. 52 sqq.)

65*v*. Quantum ad *2am* partem questionis qr de baptismo Ioannis a quo fuerit institutum (IV. 54 sq.)

2° Qr ad quid fuerit institutum (IV. 55 sqq.)

66*r*. Tertio qr de usu instituti, utrum sc. baptismus Ioannis cum impositione etc. (IV. 57 sq.)

XXXV. *De baptismo.*

66*v*. Distinctio iija. Post hec videndum etc (Lombard). Hic 1° qr quid sit baptismus sec. suam essentiam utrum aqua vel tinctio in aqua (IV. 64 sqq.).

67*r*. Qr de forma verborum et 1° utrum in sacramento baptismi debeat exprimi verbum vocale (IV. 67 sq).

Qr de forma vocabuli que attentenda est... utrum de integritate forme (IV. 70 sq.) 2° qr utrum expressio totius trinitatis (2) sit de necessitate baptismi (IV. 71).

67*v*. Ultimo qr de variatione forme in nominando totam trinitatem (IV. 73 sq.)

68*r*. Viso de baptismi quidditate qr de eius institutione et 1° qr utrum debuerit institui in aqua (IV. 76 sqq).

68*rv* et 69*r*. 2° Qr utrum ex institutione baptismi in aqua collata sit aliqua virtus aquis (IV. 78 sqq.)

68*v*. Qr de baptismi amministratione que fit in parvuli immersione de qua duo queruntur : 1° quotiens mergitur (IV. 80 sq.)

Deinde qr quantum oporteat ablui vel immergi parvulum (IV, 81 sq.)

XXXVI. *De circumcisione, de sacramentis legis naturae.*

69*v*. Prologus in IVm librum Sent. (1) : *Unguentarius... infra dist. ija* (IV. 1-3 et 10).

avant le folio 71r. Le renvoi à la question sur la forme de l'Eucharistie qui clôt la question précédente (IV. 71b) manque dans le codex, comme, du reste, tous les autres renvois.

(1) Naturellement le codex 186 ne transcrit pas le texte du Lombard, intercalé par les éditeurs entre les questions du Commentaire. Aucune trace non plus des *dubia* reproduits dans l'édition, ni des expositions de l'ordre du Lombard placées en tête des distinctions et qui sont pourtant l'œuvre de Bonaventure Ce prologue tient tout entier sur le seul folio 69v ; un folio équivaut donc en moyenne à 12 colonnes de la grande édition.

70*r*. Qr de cessatione circumcisionis 1° utrum debuerit cessare (IV. 82 sqq.)

70*v*. et 71*r*. Qr utrum ante promulgationem evangelii cessaverit circumcisio (IV. 86 sqq.)

71*r*. Qr utrum sit ad completum et integrum esse baptismi necessaria fides alicuius articuli (IV. 68 sqq). (1) 71*v* vacat.

72*a*. Ici reprend la distribution de la page en deux colonnes. Qr de numero sacram. legis naturae, et videtur quod sint multo plura quam illa que assignat Hugo... (2)

72*b*. Qr de eorum efficacia...

72*bc*. De efficacia fidei ante circumcisionem. Qr utrum sola fide fieri posset evacuatio ab originali (3).

72*c*-73*b*. Item, qr utrum fides parentum deberet esse informata et utrum ad efficiendum an ad significandum solum...

73*c*. Utrum [circumcisio debuerit] institui.

73*cd*. Quando institutum... et utrum congrue succedat sacramentis legis nature.

73*d*. Qr de forma institutionis.

73*a*. Qr utrum esset de necessitate precepti.

74*b* ...Quare potius circumcisio iussa est fieri in preputio quam in alio membro.

74*cd*. Item, cum sexus sit de forma circumcisionis, qr quare potius sexus masculinus quam femineus (de subiecto circ.)

75*ac*. Utrum in circumcisione gratia conferretur (2 colonnes et 1/2 en blanc).

XXXVII. *De timore servili*.

76*b*. Qr utrum timor servilis sit donum spiritus sancti (cfr III. 753). (4)

76*v*. Deuxième table, non terminée. (5)

77*r*. Écrit aux 3/4, contient des sentences sur les sacrements (de qui ?).

(1) Ici est à placer la question : 2° qr utrum expressio totius trinitatis sit de necessitate baptismi ; fol. 67 r.

(2) Dans cette question, Guerric est cité en marge. Elle n'a point trouvé place, pas plus que les suivantes, dans le Commentaire pour lequel cependant elle fut certainement écrite.

(3) Alexandre et Guillaume (d'Auxerre, sans doute) sont cités en marge. Guillaume de Méliton est appelé dans ce codex *frater Guillelmus* (fol. 58a).

(4) Notre codex a fort peu de questions concernant le III[e] sur les Sentences, qui fut composé le dernier (cfr fol. 24 v, 111 r).

(5) Cfr *Etudes francis*. Nov.-Déc. 1932 p. 636.

77*v*. Fortement taché (le codex par ailleurs est très propre) et non écrit.

XXXVIII. *De sacramentis in generali.*

78*ab*. Q° est quid sit sacramentum sec. rem et ex hoc patebunt definitiones eius. 1° ergo utrum significatio et causalitas sit de integritate sacramenti. (Autre rédaction du De significatione : IV. 13 sqq, dont la rédaction adoptée ou définitive est au fol. 61*v*.)

78*b*. 2*a* q° (1) est que sit illa ratio significandi que competit sacramento. Est signum sensibile... intellectuale... signum rei... (manque dans l'édition).

78*c*. Q° est de institutione sacramentorum utrum debuerint institui (IV. 11 sqq.)

78*d*. De tempore institutionis (autre rédaction de IV. 48 sq ; la rédaction adoptée est au fol. 64*v*.)

XXXIX. *De sacramentis legis naturae* (2).

79*ab*. Utrum *tempore legis nature* fuerunt sacramenta. (Cfr IV, 35.)

79*b*. Qr utrum necessitatis. 79*b*.

79*bc*. Qr utrum sacramenta legis scripte addant super sacramenta legis nature.

79*cd*. Qr utrum sacramenta legis nature evacuentur per sacramenta legis scripte.

(1) On aura remarqué le retour de cette formule rare dans le Commentaire, où elle fait place à un *secundo queritur*. En haut du folio 78v, on trouve, écrite certainement après la composition des questions sous elle contenues, la division suivante : *Qr ad intelligentiam predictorum de sacramentis in generali et* 1° *qr de sacramentorum institutione*, 2°... 6° *de gratia in eis collata*. On n'y voit pas encore allusion aux distinctions d'un Commentaire comme dans la division reproduite par l'édition, p. 11. — Le codex (anonyme) Assise 184 contient le III[e] et le IV[e] livre de S. Bonaventure sur les sentences, mais abrégé et remanié sans doute par un disciple. Les prologues sont absents, de même que les préambules des distinctions. Ainsi le III[e] livre commence à la p. 10 de l'édition : Ad intelligentiam vero huius partis 1° qr utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura, 2°... (la question sur le motif de l'incarnation débute par l'argument 2 (p. 22) ; le IV[e] livre commence aux questions sur les sacrements en général : Circa 1am partem qr 1° de sacramentorum institutione... (p. 11) ; la finale du IV[e] livre concorde avec celle de Bonaventure, mais le III[e] livre semble omettre les *dubia* de la fin. Explicit f. 199d : comparare ad invicem ratione sacramentorum iuvaminis ?

(2) A la fin du III[e] livre, S. Bonaventure parle longuement de la différence entre les Sacrements de l'une et l'autre Loi par rapport à la production de la grâce.

79*d*. Que fuerunt sacramenta legis nature. Utrum fides fuerit sacramentum.

XL. *De correptione.*

80*a*. Utrum *correptio* sit hominis.

Supposito quod debuit dari homini mandatum correptione, qr utrum illud obliget tam subditos quam prelatos.

80*b*. Supposito quod de omni statu obligentur, qr utrum debeant arguere, si sint in peccato consimili vel maiori.

Qr de correptione in comparatione ad correptum, utrum debeant fideles corrigere infideles.

Qr utrum ad prelatos et primo ecclesiasticos.

80*c*. Item, qr de prelato seculari utrum debeat corrigi.

Qr qualis debet esse correptio et 1° utrum aspera vel levis... et cuius virtutis sit opus correptionis.

Qr utrum violenter sit retrahendus proximus a peccato (iuxta hoc utrum principes debeant eicere meretrices).

80*d*. Qr de ordine in corrigendo qui est ut 1° inter te et ipsum solum ; 2° adhibeat testes unum vel duos ; 3° dicat Ecclesie ; primo qr utrum ille ordo sit conveniens. necessarius.

Qr de quo crimine debeat fieri correptio (à continuer).

81*a*. Qr postea de tempore correptionis et 1° qr utrum sit differenda ; 2° utrum in aliquo casu dimittenda. (81*b-d* vacant).

XLI. *De suspicione.*

82*a*. Qr *de suspicione* 1° quid sit et qualiter differat a iudicio et ad evidentiam horum qr utrum suspicio sit in angelis.

Qr utrum sit pena vel culpa.

82*b*. Qr utrum suspicio semper sit peccatum et 1° utrum suspicari de aliquo malo secundum veritatem quod sit bonus... utrum culpa sit suspicari de aliquo quod sit malus de quo non constat.

Qr utrum suspicio semper sit veniale peccatum.

82*c*. Q° est de iudicio suspicionis quod dicitur firmata sententia utrum sit peccatum. Quod non, quia in ratione et antecedit voluntatem. Quod sic, quia prohibitum. Et respondendum sicut de suspicione. (C'est là toute la question : titre, objection pour et contre et solution).

Qr utrum licitum sit de aliquo iudicare quod sit bonus, de quo habemus probabiles rationes.

82*cd*. Q° est utrum licitum sit iudicare de aliquo quod sit malus.

82*d*. Qr utrum licitum sit iudicare de aliquo quod sit finaliter malus.

Qr utrum licitum sit persone private iudicare de apertis.

XLII. *De beatitudine quoad continentiam* (1).

83*ab*. Iam quesitum est de beatitudine ipsa quoad differentiam. Nunc querendum est de ipsa quoad continentiam et tria queruntur circa hoc : 1m est utrum beatitudo contineat plura vel unum tantum ; 2° dato... cuiusmodi unitate unum ; 3° dato quod aliquo modo plura, de ordine illorum...

83*bd*. 2° est questio, dato quod ibi sit aliqua unitas, quo genere unitatis... 3° queritur de ordine... Solutio : ad predictorum intelligentiam est sciendum quod beatitudo comparatur... *Explicit :* in multas miserias incidere valebit et sic p. s. obiectorum. Deo gratias.

XLIII. *De ipsa beatitudine* (2).

84*a*. Q° est de ipsa beatitudine et ratione eius quod dicit Augustinus, in libro De civitate Dei, quod omnes homines appetunt beatitudinem...

85*b*. Explicit : circumlocuntur primum actum ut visum est et sic patet solutio obiectorum. Deo gratias.

XLIV. *De beatitudine quoad suas differentias* (3).

85*a*. (In marg. superiori : *Secundum fratrem Joannem de rupella. Ave Maria*). Quesitum est de beatitudine in se ; nunc restat de ipsa querere quoad suas differentias...

87*d*. Explicit : scil. carnis, mundi et dyaboli. 88*r* vacat.

XLV. *De scandalo.*

88*c*. Q° est quid sit *scandalum.*

Qr de scandalo activo 1° utrum possit esse in sola voluntate.

88*d*. Utrum presupponat aliud genus peccati.

88*ds*. Cum scandalum presupponat genus peccati in aliquo casu, utrum addat novum genus peccati super illud aut solam circumstantiam.

(1) Cette question est, semble-t-il, la fin de la question XLIV, donc de Jean de la Rochelle.

(2) Cette question est d'Alexandre de Halès, selon Toulouse 737, 154r-156r, où suit immédiatement la question XLIV, de J. de la Rochelle.

(3) Toulouse 737, f. 156r-157v. Ces trois questions se distinguent nettement des autres par leurs formules. Celles de la Rochelle n'ont aucune des formules caractéristiques de tant d'autres questions du même auteur. Cfr PELSTER, loc. cit., 334.

89*a*. Qr utrum scandalum sit semper mortale.
Qr quorum sit peccare peccato scandali.
Q° est de scandalo passivo et qr 1° utrum sit peccatum.
Qr utrum scandalum passivum sit sine alio peccato substante.
89*b*. Qr utrum omne scandalum passivum sit mortale.
Q° est de comparatione scandali activi ad passivum. Et qr quod sit maius peccatum.
Qr quoad inseparabilitatem et qr utrum scandalum passivum possit esse sine activo vel econverso.
89*c*. Viso de culpa scandali, agendum est de vitatione scandali antequam ad opera specialia fiat descensus (de tribus regulis).
Qr quid sit faciendum pro scandalo proximi vitando et 1° qr utrum debeam rem meam dare proximo antequam scandalizetur.
89*d*. Viso quando et cui dandum absolute propter scandalum qr in comparatione : esto quod sint duo.
Qr utrum danda sit vita propria pro vitando scandalo proximi.
90*c*. Qr utrum licitum sit repetere sua cum scandalo proximi.
Utrum liceat christiano repetere sua... et... perfectis repetere ablata.
90*d*. 3° qr utrum licitum sit perfectis repetere sua in iudicio.
Qr utrum liceat repetere superfluum.

XLVI. *De celo Trinitatis et empyrei.*
91*a*. Qr de celo trinitatis utrum sit idem (quod) empyreum. 2° qr utrum celum trinitatis sit Deus.
91*ab*. Qr utrum Christus sec. quod homo sit in celo trinitatis. (1/2 col. en blanc).
91*c*. De celo empyreo. Utrum sit corpus.
Qr qua necessitate sit.
Qr de numero celorum et quomodo diversimode a diversis [distinguntur]. (Cfr II, 70 sqq et 354 sqq). 91*d*-92*b* vacant.

XLVII. *De angelis* (1).
92*c*. Utrum in angelis sit compositio ex quo et quod. (Cfr II. 88 sqq.)
92*d*. Utrum spiritus angelicus et anima differant specie (II. 47 sqq et 102 sq.)
93*a*. Utrum maior libertas in angelo quam in homine.
93*ba*. Utrum peccatum angeli sit irremediabile. (Cfr II, 173 sqq). Cfr. 94*c-d* et 107*b*.

(1) Au bas du folio 91v, schéma avec plusieurs renvois aux Sentences.

93*c*. Utrum angelus cognoscat Deum. (Cfr II, 117 sqq.)

Utrum sine medio.

93*cd*. Utrum cognoscat alium angelum.

93*d*. Utrum angelus cognoscat per speciem (3 lignes, puis 1/2 colonne en blanc).

94*a*. Qr de modo cognitionis angelice sive differentiis a parte modorum. (Cfr II. 138 sq.)

Qr utrum cognitio in futuro in patria debeat dici matutina vel vespertina.

94*ab*. Qr utrum huiusmodi differentie cognitionis sint in angelis malis.

94*c*. Q° de irremissibilitate peccati dyaboli et 1° qr utrum si dyabolus peteret veniam utrum optineret. (Cfr II. 173 sqq.)

Qr 2° utrum mediatorem (habere) possit vel debeat.

94*d*. Qr utrum angelus possit sperare veniam.

Utrum penitere potuerit.

95*a*. Q° est de casu angeli utrum fuerit mora. (Incomplète; cfr. II, 112 sqq.)

Utrum in mora inter creationem et lapsum fuerit prescius.

95*ab*. Utrum deus potuerit revelare et angelus potuit prescire.

95*c*. Q° est de cognitione angeli post lapsum utrum sit immutata ratione luminis in cognoscendo. (A peine ébauchée ; 3/4 de 95*v* sont en blanc.)

XLVIII. *De natura et potentiis animae.*

96*a*. Quod anima sit, ostenditur.

96*b*. Quod anima sit substantia.

Utrum anima sit hoc aliquid.

96*c*. Utrum (non rédigée).

96*cd*. Utrum in anima rationali sit compositio ex quod et quo.

96*d*. Utrum eadem materia per essentiam in corporalibus et spiritualibus.

97*r*. Vacat.

97*cd*. Utrum [anima] plures habeat potentias... et unde sit diversitas in potentiis anime, utrum a parte sue essentie vel organorum.

97*d*. Qr utrum in homine tres ille potentie radicentur in eadem sustantia.

98*a*. Qr utrum equalitas complexionis sit dispositio ad hoc quod anima uniatur corpori.

Qr utrum anima uniatur corpori mediate vel immediate.

98*b*. Qr de medio unionis et videtur quod non aliquo medio.

98*c*. Utrum anima uniatur membris per essentiam vel per potentias.

98*cd*. Qr utrum anima sit distensa in corpore.

98*ds*. Qr de anima sensibili et vegetabili utrum sit tota in qualibet parte corporis. (Cfr I.170 sq.).

99*b*. De existentia anime intellective in corpore utrum sit alicuius partis corporis.

Qr utrum sit in qualibet parte.

99*c*. Qr de operatione quam habet anima in corpore. Qr 1º utrum intellectiva habeat propriam operationem.

Utrum intellectus noster possit esse sine fantasmate.

99*cd*. Tertio qr utrum vegetabilis et sensibilis habeant propriam operationem.

99*d*. Qr de actionibus anime quas habet in corpore et 1º de hac que est vivificare ; 2º de hac que est movere ; 3º de hac que est cognoscere.

Circa 1*m* queritur per quam naturam anima habeat vivificare.

Qr utrum quelibet substantia dans vitam vivat.

Qr utrum anima secundum omnem sui differentiam det vitam. (non rédigée).

100*a*. Utrum reducantur diverse potentie ad unam potentiam.

Utrum vegetabilis et sensibilis in plantis et homine et animalibus brutis diversificentur specie. (100*b* vacat).

100*c*. Utrum vegetalis et sensibilis a natura.

100*d*. Utrum a natura cooperante primo agente.

Utrum a patre.

Utrum cum semine vis anime fluat.

Utrum per decisionem.

100*ds*. Utrum substantia anime simul cum virtute.

101*ab*. Utrum ex formis elementorum.

101*b*. Utrum vegetalis et sensibilis ex eadem radice (non terminée). 101*b-d* vacant.

XLIX. *De motu animae*.

102*a*. *De motu anime*. Primo qr utrum proprium sit animatorum seipsis moveri et qr 1º utrum conveniat omni.

2º Qr utrum solis.

102*ab*. Qr que sit causa quare motor est sufficiens. 102*a*... et utrum maior distantia facit motorem magis sufficientem.

Qr utrum omnia moveantur ab anima.

Qr utrum motus articulorum sit ab anima.

Qr utrum motus adamantis sit ab anima.

102*c*. Qr utrum anima moveatur dum movet corpus.

Qr utrum anima in quantum cognoscitiva habeat conformitatem cum spiritualibus.

102*d*. Q° est de anima in quantum cognoscitiva et 1° qr utrum necesse sit ponere quod anima habeat conformitatem cum omnibus.

Qr utrum conformitas in representando sit innata vel acquisita.

103*a*. Utrum anima cognoscat per similitudines causarum sive principiorum.

Utrum cognoscat per similitudines principiorum que sunt universalia.

103*ab*. Utrum ipsa universalia secundum veritatem sint in anima.

103*b*. Utrum anima sit passibilis existens in corpore.

103*bc*. Qr utrum passio anime secundum partem sensitivam sit corporalis modo, modo spiritualis.

103*c*. Qr utrum passibilitas insit anime ex natura vel ex culpa.

De anime immortalitate. Quod sit immortalis. (Cfr II. 458. Cette question n'est qu'ébauchée.) 103*d* vacat.

L. *De virtute corporis glorificati.*

104*a*. De virtute *corporis glorificati* in comparatione ad locum. 1° Qr utrum sit in ipso ponere aliquam vim inclinativam ad aliquam differentiam positionis.

Secundo qr utrum pertranseat spatium successive. (Ébauche de II. 1032.) 104*b*. Vacat.

LI. *De diversis.*

104*c*. Quomodo intelligendum quod conditor nature nihil facit contra naturam et quare peccatum non est a Deo sicut mors et consimilia.

104*cd*. Quomodo aliquid bonum est et nihil bonum se ipso. (Un vide d'une col.)

LII. *De materia rerum creatarum.*

105*a*. *De materia rerum creatarum* 1° qr quantum ad necessitatem, utrum scil. sit de necessitate universi.

105*b*. Secundo qr de unitate eius respectu spiritualium et corporalium.

105*bc*. Ultimo qr utrum eadem materia sit in superioribus corporibus et in inferioribus secundum essentiam. (105*v* vacat fere totum).

LIII. *De pluralitate personarum.*

106*a*. *De pluralitate personarum* probatio quod sit. (Cfr I. 53).

106*b*. Utrum plures quam tres (Cfr I. 56.) La majeure partie de 106*r* et tout le folio 106*v* sont en blanc.

107*ab*. Nota quod de libero arbitrio multiplex est opinio. (Exposition de cinq opinions.)

107*b*. Nota de irremediabilitate peccati angelici. (Opinions, schémas, notes) puis :

Unde est quod dyabolus habet invertibilitatem.

LIV. *De existentia rerum in Deo.*

107*c*. *Utrum res sint in Deo* ab eterno. (Littéralement I. 620.)

107*ab*. Utrum res verius sint in Deo quam in proprio genere. (I. 625.)

107*d*. Utrum sint creature in Deo ratione essentie vel persone (I. 621.)

Cum res sint in Deo ut in causa, qr quod genus cause importatur per hoc quod est in supposito.

108*a*. Qr que istarum habitudinum sive causalitatum sit prior. (Cfr I. 623.)

108*ab*. Q° est cum creature sint in Deo vita, utrum hoc sint in quantum sunt in ipso tanquam in exemplari an tanquam in primo effectivo.

LV. *De existentia Dei in rebus.*

108*c*. *Utrum Deus sit in creatura.*

108*cd*. Utrum sit in omnibus creaturis.

108*d*. Utrum sit in rebus tanquam principium intrinsecum ita quod sit de essentia rei.

109*a*. Utrum creatura possit per potentiam sibi collatam a Deo conservari.

109*bc*. Q° utrum Deus conservet sola essentia sive presentia, vel etiam influentia.

109*cd*. Utrum deus sit in creatura tanquam cooperativum principium.

109*d*. Qr utrum Deus sit magis intimus rei quam principia essentialia sive quam forma materie. (Cfr I. 646.)

Utrum Deus sit magis in una creatura quam in alia.

110*a*. Utrum res possit intelligi esse sine Deo, id est non cointellecto Deo.

110*ab*. De hiis modis essendi per naturam, gratiam, unionem, quod plures.

110*b*. Qr de hiis verbis : essentialiter, potentialiter, presentialiter, qualiter differant. (Cfr I. 647.) Espace vide.

LVI. *An Deus in loco.*

110*c*. *Utrum Deus sit in loco* in quantum est locus. (Cfr. I. 640.)

Utrum Deus in omni loco. Eisdem rationibus probatur et improbatur quibus in omnibus rebus. (Question très courte.)

110*d*. Tertio qr utrum Deus sit sic in omni loco ita quod extra omnem locum.

Qr utrum Deus sit in omni loco, quod etiam in vacuo per impossibile. (Cfr I, 642.)

Utrum ab eterno. (Cfr I. 644.)

Utrum ubique sit proprium Dei.

LVII. *De donis et virtutibus.*

111*a*. Qr utrum dona sint virtutes vel econverso. (Ébauche de III, 735 sqq.)

111*ab*. Qr que sit differentia donorum et virtutum. (Cfr III. 736 ss.)

111*b*. Qr que sint priora, utrum dona virtutibus an econverso. (III. 739 remanié.)

111*c*. Qr de numero donorum et ordine. (Cfr III. 744 s.) Les 3/4 du fol. 111*v* sont en blanc.

LVIII. *De superfluo.*

112*a*. *De superfluo*. Qr utrum contingat superfluum haberi.

112*ab*. Utrum habere superfluum sit peccatum.

112*b*. Qr utrum dare superfluum sit preceptum vel consilium.

Qr cum retinere superfluum sit peccatum penes defectum, quid sit ei oppositum.

112*bc*. Qr de superfluo in vestimentis.

112*cd*. Qr de superfluo in cibis et utrum licitum sit clericis habere plura fercula.

112*d*. Qr de superfluo in possessionibus et 1° utrum licitum sit ecclesie habere possessiones et divitias sicut viris ecclesiasticis.

113*a*. Qr utrum superfluum sit habere castra et civitates ipsis episcopis et prelatis. 113*bc* desunt ; 113*d*. vacat.

LIX. *De simonia* (1), *de virtutibus cardinalibus*. etc.

(1) 114a-114d forme un groupe de questions distinctes. 115a-115d contient, semble-t-il, une question de quolibet. Nous croyons qu'il s'agit ici de questions transcrites et non composées par l'auteur du brouillon. Les questions de simonia sont très courtes.

114*a*. Q° est *de symonia* et primum problema est utrum symonia sit peccatum, et quod sit, illud est manifestum... 2*a* q° utrum sit peccatum in F. vel Sp. S.... 3*a* q° utrum in sola voluntate... 5*a* q° est a quibus committatur... 6*a* q° est in quo committatur... 7*a* q° est de symonia in ordine... VIII*a* q° est utrum possit exequi ordinem susceptum... IX*a* q° est utrum debeat cum eis...

114*b*. Item q° X*a* utrum hoc peccatum sit in fide vel in moribus... item XI*a* utrum capitale... quia contra medicinam.

114*b*. Q° est *de virtutibus cardinalibus* in generali, primo prout non sunt formate et 1*a* q° est in quo genere sit virtus...

Q° 2*a* est de necessitate istarum virtutum... Q° tertia est de numero harum... 4*a* q° est de comparatione harum virtutum ad virtutes theol. que sunt magis meritorie... 5*a* q° est de operatione harum ad beatitudinem... frustrantur.

114*c*. Q° est *de intensione et remissione virtutum* et 1*a* q° est utrum contingat virtutem intendi ; 2*a* utrum contingat remitti ; 3° utrum contingat eam intendi in infinitum. Circa 1*um* sic proceditur. Omnis effectus qui exit...

114*d*. Q° est *de intensione virtutum* ; circa quam tria queruntur ; 1*um* est utrum contingat virtutem intendi ; 2*m* utrum contingat unam virtutem in eodem intendi supra aliam ; 3*m* est utrum contingat vitium tantum intendi in sua malitia quantum virtutem in sua bonitate. Circa 1*um* sic proceditur. Sicut dicit Philosophus : virtus est habitus... Expl. : exhibuistis membra etc

115*a*. Quesitum est 1° *utrum filius dei esset incarnatus* si non peccasset homo. (1)

Quod non, Glossa super illud Psalmi : Infixus sum etc... (2)

(1) Au fol. 115a-d nous avons une *questio de quolibet* qui porte bien la marque de l'époque : avant 1250. Mais les questions sur la simonie, les vertus cardinales, de intentione et remissione virtutum, de remissione virtutum (distincte de la précédente sans aucun doute) semblent indépendantes entre elles. Les deux premières ont les mêmes formules caractéristiques : 1a q°, 2a q°... ; les deux autres emploient plutôt le *circa 1m*, *circa 3m*...etc. Quant au quolibet (très bref) nous ne pouvons davantage en dire l'auteur. La doctrine concorde avec celle de S. Bonaventure ; au fol. 115c, 7 lignes sont affectées d'un *vacat* ; les formules diffèrent de celles de Bonaventure dans ses ouvrages *connus* ; mais ici il s'agit d'une question qui fut disputée et dans ce cas, nous avons pu le remarquer souvent, les règles proposées par le P. Pelster sur les formules caractéristiques égarent plus qu'elles ne guident. Bref, dans l'état actuel de nos connaissances sur S. Bonaventure, nous ne pouvons lui attribuer la paternité de ces questions transcrites certainement de sa main, comme nous le verrons plus loin.

(2) Fol. 115a... Respondeo : dicendum quod quia hoc parum determinatum est in scripturis, licet ad utramque partem opinari. Si autem sustinemus quod

115*b*. 2° Quesitum fuit *de verbo* et 1° utrum diceret respectum ad creaturas...

115*c*. 3° Qr *de processione* et est q° quare modus emanandi spiritum, quo sc. emanat spiritus s., non habet consimilem modum in creaturis...

4° *De processionibus divinis* et est q° 1° cum pater sit summe unus...

115*d*. 5° Qr *utrum anima sit in qualibet parte corporis* et vid. quod sic quoniam movet totum...

Post hoc qr *quare cum ignorantia*... quare non dicitur fomes sive lex membrorum sicut concupiscentia...

Ultimo qr quare *in missa pro defunctis* non datur pax... Expl. : pacem et vitam eternam. amen, amen.

LX. *De sacramentis.*

116*ab*. Qr utrum sacramenta sint gratie contentiva. (IV. 16 ; début différent.)

116 Qr utrum sacramenta (nove legis) sint causa efficiens gratie effectiva (1)... utrum sacramentum sit causa disponens ad gratiam... utrum in sacram. sit aliqua virtus influens in ipsam animam (IV. 19-23) 116*b*-117*a*.

117*ab*. Qr cum essentia sacramenti sint duo... utrum illa virtus sit in verbo an in elemento. (Cfr IV. 65 ; manque dans le Commentaire.)

117*b*. Qr de illa virtute utrum sit transiens vel manens. (IV. 75 ; manque aussi.)

117*v*. Vacat.

LXI. *De penitentia virtute.*

118*a*. De penitentia virtute. Q° est quid sit re, utrum sit virtus et si virtus generalis vel specialis et si specialis, utrum sit caritas vel iustitia. (Ébauche et rédaction différente de IV. 318 sqq.)

De penitentia q° est in comparatione ad alias virtutes utrum sit prima et utrum timore concipiatur. (Cfr IV. 326 et 327 sp.)

118*ab*. De penitentia in comparatione ad subiectum dubium est in qua vi sit. (Cfr IV. 323 sqq.)

sine peccato fuisset incarnatus, tunc ad glossam illam et consimiles dicendum... illa unio cum humana natura non fuit de necessitate complementi vel decoris ipsius universi... filium incarnari non fuit de necessitate complementi universi et ratione iam dicta ne fieret preiudicium...

(1) Autre rédaction, non adoptée, au fol. 60v-61r.

118*b*. De penitentia quantum ad actum est dubitatio. (Cfr IV. 323 sq..) Ces questions sont incomplètes ; aussi 118*b* et 119*c* sont-ils en blanc.

LXII. *De quantitate contritionis.*

119*d*. De quantitate contritionis, quantum ad tempus, utrum actus contritionis sit instantaneus vel successivus (IV. 119, rédaction différente.)

LXIII. *De deformitatibus.* (1)

120*a*. Utrum de veritate humane nature sint deformitates et gibbositates et huiusmodi.

Qr utrum huiusmodi deformitates resurgant in electis. (Cfr IV. 914 sq.)

Qr cum huiusmodi deformitates resurgant in electis sec. materiam solum, utrum in dampnatis sec. formam (cfr IV. 915 sq).

120*b*. Q° est utrum materia illius deformitatis in electis resurgat in eodem membro. (Cfr IV, ibidem.) 1/2 colonne en blanc.

LXIV. *De reditu peccatorum.*

120*cd*. De reditu peccatorum. Utrum peccata redeant quoad essentiam... quantum ad reatum... quantum ad ingratitudinem... (Ébauche de IV. 575 sqq.)

LXV. *De veritate humanae naturae.*

121*ab*. De veritate humane nature. Circa veritatem hum. nature tria queruntur : 1° quid sit, 2° utrum aliquid transeat mediante vi generativa ; 3° utrum mediante vi nutritiva... Ces questions sont restées inachevées. (Cfr 120*a*.)

LXVI. *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.*

121*c*. Supposito quod ista sit concedenda Pater et F. diligunt se spiritu sancto... et qr 1° de hoc quod est diligere utrum teneatur essentialiter aut notionaliter. (Cfr I. 556 sqq., autre rédaction.)

121*d*. 2° qr utrum ille ablativus teneatur formaliter sive dicat formam vel signum respectu eius quod est diligere. (Rédaction-ébauche de I. 559 sqq.)

LXX. *De cessatione legalium.*

124*ab*. Utrum legalia cessare debuerunt. Quod sic. videtur : 7 Hebr...

(1) A placer sans doute après le folio 121b.

124*c*. Qr utrum totaliter debuerint cessare quoad iudicialia... Utrum totaliter debuerint cessare quoad ceremonialia.

124*d*. Qr utrum totaliter debuerint cessare quoad sacramentalia.

125*ab*. Qr quo auctore cessaverunt huiusmodi legalia.

125*b*. Qr quo tempore cessavit lex.

Qr utrum lex totaliter cessaverit quoad solempnitates.

LXXI. *De baptismo.*

125*c*. Qr de accipientibus baptismum digne... et 1° qr utrum baptismus tribuat in eis remissionem omnis culpe. (IV. 94 sqq.)

125*d*. Secundo qr utrum remittat omnem penam. (IV. 96 sqq, sauf le dernier paragraphe autrement rédigé au début du fol. 126*a* dont le reste est en blanc.)

126*b*. Qr utrum aliquis invitus sive coactus suscipiat sacramentum. (IV. 100sq., avec quelques légères variantes.)

126*c*. In parte hac ad intelligentiam eorum que Magister dicit, queruntur duo : 1*um* est de sanctificatione adultorum preter baptismum ; 2*um* est de sanctificatione parvuli per baptismum. Circa 1*um* tria queruntur... utrum baptismus flaminis sine baptismo fluminis sufficiat ad salutem. (IV. 106*s* avec le préambule.)

126*d*. Qr de preeminentia et qr quis baptismus dignior (IV. 108 sq.)

127*ab*. Tertio qr de horum convenientia... utrum baptismus sanguinis saltem sit sacramentum (IV. 109 sqq) ; puis 2 colonnes et 1/2 en blanc 127*b-d*. 127*v* vacat.

LXXII. *De virtutibus.* LXXIII. *De officio predicationis.*

Nous avons dit plus haut pourquoi nous hésitons à attribuer ces questions à S. Bonaventure (1). Elles furent peut-être transcrites à son usage par un scribe ou secrétaire, mais nous n'en avons aucune preuve. Nous les avons confrontées avec toutes les questions, anonymes ou non, de cette période, mais en vain. En voici les incipit et explicit :

128*a*. I. Quesitum est de gratia in genere. Ad gratiam vero in genere sic acceptam consequuntur quatuor, sc. virtutes et dona et habitudines et fructus. In hec enim quatuor descendit gratia ipsa... sunt ergo 4 quesita : 1*um* est utrum gratia sit idem quod virtus... explicit : nos vero loquimur de gratiis gratum facientibus et ita nulla est oppositio. 128*a*-129*d*.

(1) Cfr *Etud. francis.*, Nov.-Déc. 1932. pp. 636 et 637.

129*d*. II. Qr de officio predicationis, utrum sc. conveniat bonis et malis et si malis utrum istis qui sunt in aperta vel manifesta malitia... Expl. : bone ydoneitatis ad predicandum. 130*c*
130*d*.vacat. Explicit.

* * *

En plus de la transcription de deux ou trois questions d'auteurs contemporains ou presque, nous avons donc, du Commentaire de S. Bonaventure, dans le codex 186 : 1° des questions littéralemen reproduites dans la grande édition, en particulier au IVe livre ; 2° des questions nombreuses à peine ébauchées ou incomplètement travaillées ; 3° un groupe important de questions jusqu'ici inconnues, originairement, semble-t-il, destinées à faire partie du Sententiaire, mais qui pour diverses raisons ne purent y trouver place (1). Toutes ces questions (sauf les deux dernières, cfr p. 637) ont été écrites de la même main, car, nous l'avons dit, *du folio 2r* à 128*v*, *tout, absolument tout* : texte, vacat, corrections, additions, transpositions, signes de renvoi, schémas, *est de la même main*. Or, un grand nombre de questions, surtout celles

(1) Voici la répartition des questions du 186, selon les livres du Sententiaire : IV (littéral) des pp. 1 à 111 (sauf p. 99), 168-172, 270-282, 326-28 ; questions ébauchées ou non définitivement rédigées : pp. 219-225, 234-7, 390-93, 574-578, 914-917. C'est le IVe livre qui est le mieux représenté. Le IIIe a quelques questions à peine : De ordine caritatis (p. 638s et f. 24v) ; De timore servili (753 et 76b) ; Dona spiritus s. (734-39 et 111r, 749sqq et 111v). Concernant le IIe livre : de immortalitate animae (458 et 103v), de cognitione dyaboli (189 et 95v) ; de morula ante peccatum (112s et 95r), de peccato angeli (173 et 94v), de cognitione angelica (117sq et 93v, 138s et 94r), de ymagine recreationis (403sqq et 15rv), de dominatione et servitute (1007 et 16v), de tentatione dyaboli (497 et 35r), de celo empyreo (70ss, 354 ssq et f. 91v), de distinctione attributorum (88sq et 92r), de angelo et anima (47sq ou 102 sq et 92v). Du Ier livre : de cognitione Dei (684 et 692, f. 45r), de ydeis in Deo (160 et 46r), de predestinatione (704-08 et 46v-47r), de unitate creata (545 et 53v), de existentia anime in corpore (170 et 98v), de pluralitate personarum (pp. 53-6 et 106r), de libero arbitrio (596s et 107), de existentia rerum in deo (621-625 et 108r, 646-8 et 109v-110r, 107r) ; Deus in loco (640-44 et 110v) ; de dilectione in divinis personis (555-61 et 121v), de cognoscibilitate dei (67sq et 122v). Seul, le quatrième livre a des questions définitivement rédigées. Les questions vraiment inédites sont les suivantes : De verbo increato, de 4 coequevis, de divina providentia, de vita, de prophetia, de raptu, de ymagine recreationis, de peccato veniali, de pena infernali, de misericordia et veritate, de peccato veniali, de miraculo, de sorte, de fato, ecce virgo concipiet, de visione intellectuali et corporali, de libero arbitrio, de divinatione, de beatitudine viae, de tentatione dyaboli, de theologia, de visione colorum, de veritate, de proprietatibus entis, de eternitate, evo et tempore, de circumcisione et de sacr. legis naturae (f. 72a-75c et 79a-d), de correptione, de suspicione, de scandalo, de natura et potentiis anime, de motu animae, de superfluo.

qui concernent les sacrements, œuvres authentiques de S. Bonaventure, ont subi quant à la disposition ou à la doctrine de profonds remaniements. Ce brouillon ne peut donc être que l'œuvre personnelle de S. Bonaventure, puisque, *compte tenu des vacat et des additions ou corrections, nous obtenons le texte reproduit dans la grande édition.*

L'œuvre littéraire, dira-t-on peut-être, est l'œuvre de Bonaventure, mais l'écriture n'est-elle pas d'un scribe, car Bonaventure devait en avoir un ? Non, ce n'est point l'écriture d'un scribe corrigeant la composition de Bonaventure : les corrections dans ce cas seraient d'une autre main. Ce n'est pas davantage l'écriture d'un scribe ayant transcrit, puis corrigé les questions sous la dictée de l'auteur : les corrections ici sont d'ordre non grammatical ou orthographique, mais doctrinal et un tel mode de correction plus d'une fois eût constitué pour l'auteur une véritable perte de temps, pour le scribe une impossibilité (1).

Ce brouillon n'est point non plus l'œuvre d'un disciple fidèle à la doctrine du Maître et auteur d'un nouveau Commentaire abrégé ou amendé. (2) Un disciple, après avoir transcrit le texte définitif de Bonaventure, l'eût corrigé, annoté, résumé, orné de renvois ou de *vacat*, transposé même ; or, ici, c'est tout l'opposé : compte tenu des corrections de toute nature, nous avons le texte même de S. Bonaventure. Et puis, quel disciple eût transcrit stupidement sur les feuillets 69*v*, 78*v*, 61*v* et 78*r*, 116*a*-117*a* et 60*v*-61*r*, 62*r*-67*r*, 78*d*, 117*ab*, 71*r*, 67*r*-68*v*, 69*r*, 68*v*, 70*r*, 125*c*-127*b* la matière des 111 premières pages du IVe livre des Sentences, édition de Quaracchi ?

Nous ne pouvons davantage penser à une transcription : on transcrit fort rarement un brouillon avec ses corrections et ses passages biffés ou marqués du *vacat*, et dans ce cas même, le copiste a prévu pour les corrections de tout genre une place décente dans la colonne ou la marge (3). Ici, les questions esti-

(1) Les folios 57v et 74a sont particulièrement intéressants à ce point de vue. S. Bonaventure eut-il toujours un scribe ? Quand composa-t-il ce brouillon ? qu'on se rappelle les démarches et supplications réitérées d'Adam de Marisco auprès du provincial Guillaume de Nottingham afin d'obtenir un scribe ou un socius au célèbre Richard Leroux dit de Cornouailles. (*Monumenta franciscana*, II, édition J. S. Brewer, London 1858, p. 349 et 359).

(2) Sur ces Commentaires et Commentateurs, cfr S. Bonav., *Op omnia*, I, pp. LXIV sqq et X, pp. 3sq., et plus haut la note à la q. XXXVIII.

(3) Ce mode de transcription était usité surtout pour les premières copies sur l'exemplaire de l'auteur. Nous en avons un exemple fort typique dans Assise 137, qui contient l'*Opus Oxoniense* du B. Jean Duns Scot.

mées suffisamment rédigées (après plusieurs rédactions, sans doute) ont été transcrites dans les pages et les colonnes régulières, puis soumises à des corrections et additions qui ont trouvé dans les marges une place si réduite qu'elles ont dû être continuées au bas des pages suivantes ou précédentes. Comme tout de même S. Bonaventure a pris à la composition de son Commentaire une part personnelle, voire même la part prépondérante, rien de plus simple ni de plus raisonnable que de voir en lui le possesseur du codex Assise 186 et l'auteur du brouillon y contenu.

Plusieurs éléments, du reste, renforcent cette conviction (1). Les citations d'auteurs nous placent vers 1250, même bien avant et dans un milieu franciscain : Alexandre de Halès (fol. 25*b*, 42*b*, 55*a*, 72*c*, 84*a*-86*b*), Guillaume de Méliton (fol. 58*a* : rationes et solutiones ad oppositum requirantur in questione fratris Guillelmi), Jean de la Rochelle (fol. 83*a-d* et 86*d* : sec. fratrem Jo. de rupella), Guerric, O. P. (fol. 25*b* et 72*a*), enfin Guiard de Laon (fol. 120*c*.)

Par ailleurs, nous retrouvons dans toutes les questions, sauf dans sept ou huit, les formules familières au Commentaire de S. Bonaventure et spécialement le caractéristique : *Ad intelligentiam predictorum est notandum* (*sciendum, considerandum*) (2). Ces questions sont donc sûrement de Bonaventure, aussi sûrement que celles de la grande édition.

Il reste cependant quelques questions dont l'authenticité douteuse a besoin d'être étayée d'un argument plus solide. S. Bonaventure en effet a transcrit dans ce cahier une question sur la béatitude *sec. fratrem Jo. de rupella* (3). Nous avons par ailleurs retrouvé une question d'Alexandre de Halès et une autre de la Rochelle (4). Le codex n'en renfermerait-il point d'autres également transcrites, prises à ces auteurs ou à d'autres ? St. Bonaventure, qui cite Guiard, Guerric et fr. Guillaume, con-

(1) En tête de nombreuses pages se trouvent les paroles de l'Ave Maria en entier ou du signe de la croix : on ne peut évidemment tirer de là une preuve sérieuse, encore que Bonaventure eût une grande dévotion pour la T. S. Trinité et la B. Vierge Marie.

(2) Outre cette formule, on retrouve souvent chez Bonaventure l'emploi des mots *ratio, rursus, amplius, ad oppositum* et des expressions *ad illud quod queritur dicendum* (ici souvent remplacé par *quod obicitur... dicendum*), *tactum est, et si queras, habito (supposito, dato) quod.* Enfin n'oublions point la division si nette des solutions (dans le 186, plus d'une est flanquée d'un schéma qui en reproduit les divisions, v. g. fol. 27r).

(3) Cfr q° XLIV.

(4) Les qq. XLII et XLIII.

naissait certainement l'actuel codex 138 d'Assise où sont transcrites tant de questions : il en a annoté plus d'une de schémas (f. 162*v* et 278*r*) ; les *questio Guiardi* (fol. 165*d*)et *questio Guerrici* (116*a*) sont certainement de lui ; c'est lui aussi qui au folio 194*d* a corrigé un homoioteleuton dans la question *de infidelitate* (anonyme, mais certainement de Jean de la Rochelle, 193*b*-196*c* et 100*c*-104*d*). Il est possible aussi qu'il ait connu l'actuel Toulouse 737, bien que nous n'y ayons point trouvé son écriture. Les questions *de beatitudine* y sont transcrites dans le même ordre que dans Assise 186 et une confrontation des textes établit une dépendance certaine entre les deux copies. Voici donc la liste des questions dont les formules diffèrent de celles du Commentaire (1) et soulèvent un doute légitime sur leur origine bonaventurienne :

I et II. De verbo aeterno, De quatuor coaequaevis, selon nous, sont certainement de Bonaventure (2).

X et XI. De poena infernali et De misericordia et veritate, toutes deux d'un seul et même auteur, malgré les différences de formules. Nous ne voyons pour notre part aucun motif de les refuser à S. Bonaventure (3).

XXI. De theologia. Elle a tout d'une question disputée de S. Bonaventure (4), mais comme on y retrouve les formules Eudes Rigaud (sauf toutefois le caractéristique *Quod obicitur... dicendum*) il reste un doute à écarter (5).

XLII et XLIV. De beatitudine sont de J. de la Rochelle. XLIII est d'Alexandre de Halès.

LIX. De simonia, de virtutibus cardinalibus, de intensione et remissione virtutum, de intensione virtutum et la *questio de quolibet* : Quesitum est 1° utrum filius dei esset incarnatus... (115*a-d*) sont d'une authenticité très douteuses.

(1) Cfr *Étud. francisc.* nov.-déc. 1932, p. 651 note 1.

(2) Cfr *Etud. francis.* nov.-déc. 1932, p. 641.

(3) La question *de infidelitate* dont nous parlions plus haut a précisément cet emploi constant de 1ª q°, 2ª q°, etc. Comme elle est vraisemblablement de Jean de la Rochelle, celui-ci ne serait-il point l'auteur des questions LIX *de simonia et de virtubitus cardinalibus* ? Ou Bonaventure serait-il l'auteur de ces questions *de infidelitate* dont il a certainement corrigé un homoioteleuton ? Jusqu'ici, nous ne connaissons point de question de la Rochelle introduisant les subdivisions par Iª q°, 2° *q*ª... *ultima q*°. Par ailleurs toutes les formules sont bien celles de Jean de la Rochelle.

(4) Cfr p. 651, note 1.

(5) Cfr Dom O. Lottin. *Recherches de théol. anc, et med.*, Bulletin, n° 813 (1931-1932). Le *quod obicitur... dicendum* se retrouve aussi chez d'autres auteurs.

Enfin, les deux dernières questions : De virtutibus et de officio predicationis (1) sont d'époque plus tardive.

Quelle est maintenant l'ampleur de l'œuvre découverte ? Un folio représente 6 pages de l'édition de Quaracchi ; le codex compte 129 folios. En faisant la part des espaces restés en blanc (27 folios), des questions non-bonaventuriennes (8 folios au plus) et des questions déjà littéralement publiées (10 folios), nous obtenons 510 pages, bref une œuvre comparable en étendue et volume au Ve tome de l'édition critique. Naturellement, dans ces questions, tout n'est pas d'un égal intérêt, mais certaines ébauches nous renseigneront sur la manière de travailler et de composer de Bonaventure. Nous avons montré par quelques exemples comment le Docteur séraphique utilisait les travaux de ses devanciers : cette étude pourra être continuée. Nous espérons pouvoir bientôt montrer l'intérêt de ce brouillon pour l'étude du problème de l'*authenticité* (non de l'*intégrité*, qui est une autre chose) de la Somme d'Alexandre de Halès (2). Les questions inédites méritent par ailleurs de retenir l'attention à plus d'un point de vue : seule une édition, en vue de laquelle nous avons déjà transcrit un bon groupe de questions, en montrera toute l'importance. Enfin, le codex 186 d'Assise nous permet de suivre les hésitations de S. Bonaventure dans maintes questions sur les sacrements et tout spécialement dans la fameuse question de la causalité des sacrements : ici, le S. Docteur soutient dans une première rédaction l'opinion qu'il rejette dans le Commentaire (3).

P. FRANÇOIS-MARIE HENQUINET, O. F. M.

Quaracchi, Collège S. Bonaventure.

(1) Cfr supra p. 76.

(2) Nous gardons cette appellation de « Somme d'Alexandre de Halès » parce qu'elle ne supprime point le problème relatif à cet ouvrage et ne trompe vraiment que qui veut être trompé ; enfin parce que cette somme était connue sous ce nom par les contemporains qui savaient autant que nous à quoi s'en tenir sur son mode de composition.

(3) Ces pages étaient composées, quand il nous fut donné de reconnaître que les questions des ff. 115 a = d sont la réportation abrégée de trois *questions de quolibet* contenus dans Vat. lat. 4245 (V) ; Paris B. N. lat. 16.417 (P) en donne une rédaction encore plus brève. Les voici : *In hac q° ne de quolibet, quesita sunt de christo, 2° de virginibus, 3°.. 4°.. est enim acceptor personarum.* V. 67*b* = 68*c* ; *In hac questione de quolibet quesita sunt octo, 1° qr circa Xm, 2° de virginitate... ad ecclesie servitium.* P. 66 a = d. — *Quesitum est utrum beatitodu corporis est pars beatitudinis et utrum anime... perpetuum, aliud esset temporale.* P. 68c = 69c ; P. 66d = 67c : *Quesita sunt xii : si beatitudo corporis... dare pauperibus tempo-*

rale. = *In hac questione de quolibet quesita sunt septem* : 1° *de incarnatione filii,* 2° *de verbo*... 1° *qr si deus fuisset incarnatus*... *non dicatur* (mutilus) V. 69c = 70b ; P. 67c, écrit d'une autre main, n'a pas les 3 questions *de verbo, de processione, de proprietatibus divinis*, transpose les deux dernières concernant la messe de *Requiem* et les finales des leçons du bréviaire et commence ainsi : *Item, qr de anima quomodo est in qualibet parte corporis tota*... *si necesse est.* La q. XXI *De theologia* fut transcrite, mais non composée ou disputée par S Bonevanture. On la retrouve littéralement dans Vat. lat. 426z, où *de fibe alibi* est remplacé par : *de fine theologie require super proemium sententiarum cupientes* etc. *ubi ista questio disputatur et habetur ibi satis copiose.* La formule *supposito, habito*, etc. porterait à l'attribuer à Eudes Rigaud, d'autant plus que cet auteur, au début de son Commentaire, traite cette question qui manque chez Bonaventure. Malheureusement, brève, elle est loin de réaliser le *satis copiose* ; du reste le *Cupientes etc.* la suit immédiatement (Paris B. N. lat. 14.910, ff. 2d = 3a). Son véritable auteur, pour nous, est Alexandre de Halès : 1° il existe entre cette question et les numm. 1 = 7 de la *Somme théologique* (éd. Quarracchi, 1924, t. I, pp. 1=13) un parallélisme étonnant ; 2° dans Vat. lat. 4263, cette question précède immédiatement la question de *caractere*, explicitement attribuée dans ce codex et dans Toulouse 737 à Alexandre et contenant elle aussi trois fois la formule *supposito, habito*, etc. Quant à la note : *require super proemium*... *Cupientes*..., nous y voyons une preuve de plus qu'Alexandre est bien l'auteur d'un Commentaire. Bacon ne lui reproche-t-il pas d'avoir été le premier à lire les Sentences ! Cfr *Opus minus*, éd. Brewer, London, p. 328.

DE L'UTILITÉ DES «ÉTUDES FRANCISCAINES»

DEUX DOCUMENTS

En ce commencement d'année, deux documents viennent à point témoigner de la raison d'être de ces *Etudes Franciscaines*, comme des autres revues qui travaillent spécialement à écarter l'épais voile de préjugés dont une ignorance, qui s'ignore elle-même et, par là, se peut excuser, enveloppe aussi bien l'action de l'Ordre franciscain que les doctrines de l'école franciscaine. Ces documents expliqueront une fois de plus à nos lecteurs notre dessein d'éclairer impartialement les esprits et l'utilité de notre rôle. Empruntés à deux organes de pays et de genre très différents, ces deux documents méritent ainsi, croyons-nous, de figurer dans les pages de notre revue.

Sans donner trop d'importance au fait que relève la lettre de Mgr Vielle, vicaire apostolique de Rabat, publiée par la *Vie catholique* le 21 janvier 1933, ce fait mérite d'être signalé. Le Directeur de la *Vie catholique* a d'ailleurs raison d'exciper de sa bonne foi et de s'étonner « qu'un religieux éminent, particulièrement compétent sur bien des questions se rapportant à l'évangélisation de nos colonies », ait pu, sans vouloir, il est vrai, les authentiquer de sa signature, tomber dans des erreurs aussi fortes et aussi tendancieuses que celles que relève Mgr Vielle.

Nous donnons plus d'attention au contraire aux préjugés qui entourent les doctrines de l'école franciscaine. Malgré tant et tant de travaux publiés par ces *Études* et dus à des maîtres éminents, comme le R. P. Raymond, parmi les morts, et le R. P. Ephrem Longpré parmi les vivants ; malgré tant de travaux publiés par d'autres revues ou sous forme de volumes séparés, comme le magnifique S. Bonaventure de M. Gilson, l'ignorance

demeure générale et profonde dans certains milieux intellectuels catholiques.

Qui s'en étonnerait ou s'en chagrinerait ? Le renouveau de la pensée chrétienne est trop récent pour qu'on puisse attendre d'elle, chez beaucoup, la maturité et l'équilibre de l'âge adulte. Il lui faut encore les précautions dont on entoure l'enfance, du moins on le croit de bonne foi, et l'ignorance se traduit parfois de façon assez piquante comme en ces lignes, parues dans une *Histoire de l'Église*, publiée en 1926, à Paris :

« Duns Scot, qui serait né l'année même où mourut saint « Thomas (1274), fut son adversaire dans l'enseignement qu'il « donna successivement à Oxford (1294), à Paris (1304) et à Colo- « gne (1308). La tendance dangereuse de son système consiste « surtout dans la primauté donnée à la volonté sur l'intelligence, « ce qui doit aboutir à la faillite progressive de la connaissance. « D'autre part, il semble qu'il y ait eu à l'origine de sa vie in- « tellectuelle comme un contrat entre sa pensée et la fameuse « condamnation de 1277 ; génie raisonneur, il s'applique donc « à une « revue critique » du thomisme et se pose en démolisseur « subtil au moyen d'une dialectique extrêmement puissante. L'a- « bus de cette dialectique le portera en particulier à user dange- « reusement de l'argument *de potentia absoluta* qui introduit en « théologie l'argument imaginatif et hypothétique sous la formule « il n'est pas impossible que ». Ainsi prépare-t-il « cette folle « végétation de questions inutiles et cette invasion du verbalisme » « qui discréditeront la scolastique.

« Les scotistes du XIVe et du XVe siècle, en particulier Fran- « çois Mayronis († 1325) qui mérita le surnom de *doctor acutus*, « dépasseront encore Scot en subtilité et compliqueront sa « méthode. »

Ce sont les mêmes erreurs historiques que celles qui ont attiré à un obscur polémiste la cinglante riposte de *la Civiltà Cattolica* (3 décembre 1932) qu'on lira plus loin.

Il est vrai, ce polémiste retarde quelque peu et nous commençons à ne pas manquer de partisans du thomisme intégral qui affirment n'avoir jamais été ennemis de l'école franciscaine ; au fur et à mesure que se développeront les connaissances historiques, nous en manquerons de moins en moins. Ce n'est assurément pas le cas de *la Civiltà Cattolica*, qui fait remarquer à juste titre qu'elle a toujours été fidèle à S. Thomas, mais n'a

pas manqué de maintenir l'honneur dû aux grands penseurs catholiques.

D'ailleurs, on se dit plus volontiers ami de la spiritualité franciscaine que de l'école franciscaine tout court. Il parait difficile en effet de se déclarer l'ennemi d'une spiritualité qui émane du Saint le plus représentatif de l'histoire chrétienne et qui a formé des Saints connus et aimés. Mais on ne voit pas que cette spiritualité est en elle-même grosse d'une doctrine dont on ne pourrait la séparer sans la vouer à une mort certaine : on se dit donc ami, et c'est le cas ou jamais de parler d'une amitié « à la mort » ! Nous ne pouvons nous déclarer satisfaits pour autant, on le comprendra sans peine, et à parler clair, l'orientation des *Études franciscaines* gardera son utilité aussi longtemps que la liberté pleine et entière des penseurs et des professeurs catholiques de tenir des opinions qui ne soient pas celles de S. Thomas, en tous les points où les grands Docteurs scolastiques sont divisés, ne sera pas reconnue et respectée. Encore une fois, le développement des connaissances historiques y suffira et l'on constatera alors la souveraine sagesse des paroles de S. S. Pie XI dans l'encyclique *Studiorum Ducem*, paroles qui s'adressent justement aux professeurs de Séminaire et que l'on doit considérer comme le commentaire seul autorisé du Droit canonique (can. 1366, 2) : « Mais que nul n'exige des autres plus que l'Église, mère et maîtresse de tous, exige de chacun ; parce que, dans les choses où des auteurs de bonne renommée opinent en sens divers, elle ne défend certes pas que chacun tienne l'opinion qui lui sourit davantage. »

Cette liberté que l'on a voulu arbitrairement limiter, au risque, comme le dit fort bien *la Civiltà Cattolica*, de conduire l'Église dans une impasse en la liant à S. Thomas, sera pour la pensée catholique un moyen de loyal progrès. Les penseurs catholiques ne seront plus aux aguets pour voir si ce qui est vrai est d'accord avec tel ou tel ; ils auront le loisir de s'attacher à comprendre les auteurs pour eux-mêmes, et souvent, de voir l'harmonie supérieure de leurs doctrines ; par là, de les compléter les unes par les autres.

Que le lecteur nous permette de prendre exemple, sans y insister longuement, d'une difficulté que soulève *la Civiltà* : le désaccord de S. Thomas et de Scot sur la valeur des preuves de l'immortalité de l'âme.

On a dit très justement que S. Thomas parle « *formalissime* », c'est-à-dire du point de vue formel, abstrait ; du point de vue aussi de la cause formelle. L'école franciscaine, Scot en particulier, parle

d'un point de vue qui intègre souvent à la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale, d'un point de vue plus concret (1).

Du point de vue formel, S. Thomas prouve l'immortalité de l'âme par son immatérialité, son incorruptibilité et son élévation au-dessus de la matière, dont elle est la forme dans le corps humain. Et cela est vrai : dans le domaine abstrait, « *natura sua* », en tant que *forme*, l'âme est immortelle parce qu'elle n'a pas en elle de principe de corruption. Est-ce également vrai dans le domaine concret, non plus de l'âme en général mais de l'âme *créée* ? Pour répondre Scot prend les mots « *natura sua* », non seulement du point de vue de la forme, mais du point de vue de la cause efficiente. Or de ce point de vue, *natura sua*, l'âme est contingente, c'est-à-dire, n'a pas en soi de droit à l'être, aussi bien dans son origine que dans sa fin. Et ce droit, elle ne l'acquiert pas, fit-on appel à son désir d'immortalité, à sa tendance à persister dans l'être, tendance qui est en tout être, et en elle plus forte que dans les êtres matériels, parce que plus claire, plus consciente, immatérielle.

De ce point de vue, les preuves de l'immortalité de l'âme apportent bien une certitude morale ; elles ne peuvent donner une certitude métaphysique. Il ne s'agit donc nullement comme l'a cru Cano de chercher ici une preuve mathématique, mais une preuve qui établisse un droit à l'être concret en dehors de tout autre considération. Il n'y en a pas, et les preuves que donne S. Thomas

(1) Ceci peut éclairer le Rédacteur de *l'Ami du Clergé* (15 janvier 1933, p. 42) qui ironise sur la prétention, « notée dans les articles du R. P. Veuthey — frère mineur Conventuel et non Capucin — sur Alexandre d'Alexandrie, parus ici-même », à vouloir marquer « l'opposition entre la doctrine franciscaine et bonaventurienne et la doctrine dominicaine et thomiste ». Pour ce faire le R. P. V. aurait avancé, à la grande « peine des thomistes », sinon formellement, au moins équivalemment, que le génie de S. Thomas « n'a su atteindre que le relatif et n'a trouvé pour tout revêtement à ses conceptions que des idées-squelettes » ! ! !

Mais comment peut-on faire gloire à S. Thomas de parler « formalissime », sans avouer du même coup qu'il se tient de préférence dans le domaine de la cause formelle, essentiellement abstrait ? Comment ne pas voir que ce domaine est plus limité que celui qui intègre à la considération de la cause formelle, la considération des causes efficiente et finale ? Comment confondre abstrait et relatif ? On ne prouve pas que l'on a bien compris la différence entre abstrait et concret et ne donne guère le moyen de rendre service à la pensée chrétienne dans sa lutte contre les erreurs modernes. Car de quoi souffre la pensée chrétienne, en face de la philosophie moderne, sinon d'une réelle incompréhension qui résulte de ce qu'on la cantonne trop souvent dans le domaine de l'abstrait pur ? L'exemple que nous avons pris de la valeur à donner aux preuves de l'immortalité de l'âme nous paraît typique et bien fait pour montrer ce qui sépare le point de vue des deux grandes écoles catholiques, aussi bien que l'avantage qu'on trouverait à s'en rendre clairement compte pour ne rejeter ni l'un ni l'autre.

ont besoin, pour donner plus qu'une certitude morale, d'être corroborées par la connaissance de l'intention du Créateur. Comme le dit en terminant *la Civiltà Cattolica*, c'est donc très sagement que Scot conclut son argumentation en citant les paroles où le Christ affirme l'immortalité de l'âme.

Par là aussi, nous nous trouvons en mesure de répondre à l'auteur de l'Histoire de l'Église que nous avons citée. L'argument « *de potentia absoluta* » n'est rien moins qu'imaginatif et hypothétique chez Scot : le qualifier de la sorte montre seulement à quel point on est influencé par le rationalisme formel d'Aristote.

Scot a une idée très profonde de la contingence des êtres créés et cette idée l'amène à ne jamais oublier l'intime dépendance de ces êtres vis à vis du Créateur. Ce qui est imaginatif et hypothétique, c'est de parler comme s'il était loisible de faire abstraction de cette dépendance, dès que l'on envisage, de façon concrète et complète, les caractères intimes de tout ce qui est créé ou créable.

D'ailleurs, S. Thomas n'a-t-il pas fait appel à cet argument *de potentia absoluta* lorsqu'il a cru pouvoir admettre la possibilité du monde *ab aeterno* ? C'est, à notre avis, la force de sa position, même pour qui admet l'impossibilité d'une succession actuellement limitée et, quoi qu'on puisse dire, actuellement sans commencement. C'est aussi la force de la position de Scot, lorsqu'il affirme que les preuves de l'immortalité de l'âme n'apportent pas une certitude métaphysique ; force que l'on ne peut nier, préférât-on laisser de côté la contingence intrinsèque de l'âme pour s'en tenir à considérer sa seule nature immatérielle.

Répétons-le donc en terminant : plutôt que de s'acharner à excommunier gratuitement, et d'ailleurs inutilement, tel ou tel Docteur, quel avantage ne trouverait pas la pensée catholique à comprendre les uns et les autres pour profiter des clartés qu'ils ont projetées tour à tour sur les grands problèmes qui passionnent l'humanité ? Nous avons conscience de travailler dans ce seul but et notre ferme dessein est de continuer, encouragés par des articles aussi hautement autorisés que celui de *la Civiltà Cattolica*.

LES ÉTUDES FRANCISCAINES

I

L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX AU MAROC (1)

*Nous avons publié, il y a quelques semaines, à cette place, une importante étude sur l'*enseignement laïque et religieux au Maroc. *Nous avions accepté de confiance l'article qui nous était proposé par un religieux éminent, que nous savions particulièrement compétent sur bien des questions se rapportant à l'évangélisation de nos colonies.*

En l'occurrence, notre collaborateur, dont la bonne foi est au-dessus de tout soupçon, avait cru pouvoir utiliser des documents de seconde main qui se sont révélés inexacts, incomplets et même tendancieux.

Au cours d'une très paternelle visite que Mgr Vielle a bien voulu nous faire dans nos bureaux, Son Excellence nous a montré les lacunes de l'information de notre collaborateur.

On comprendra que nous ayons aussitôt prié Mgr le Vicaire apostolique de Rabat d'apporter à nos lecteurs toutes les précisions ou rectifications qu'il jugerait nécessaires. Nos lecteurs trouveront donc ici l'exposé si hautement autorisé de l'œuvre de nos religieux français au Maroc.

Si nous n'avions à nous excuser des lacunes regrettables de notre première information, nous nous féliciterions de la bonne fortune qui nous permet de présenter sous son vrai jour l'œuvre poursuivie avec tant de succès par un clergé admirable dirigé par d'aussi éminents prélats que Mgr Dreyer et son digne successeur, Mgr Vielle.

F. G.

Monsieur le Directeur,

Comme je vous l'ai exprimé de vive voix, lors de la visite que je vous ai faite à Paris le 30 décembre, j'ai été profondément ému et blessé par l'article : *L'enseignement laïque et religieux au Maroc*, paru dans la *Vie Catholique* (numéro du 17 décembre). Je sais qu'à plusieurs reprises, la *Vie Catholique* a présenté très justement l'œuvre accomplie au Maroc par notre clergé régulier et séculier. Je ne doute donc pas que votre bonne foi ait été surprise, mais j'ai le devoir de protester, pour ce qui me concerne, contre cet article que l'auteur n'a pas d'ailleurs

(1) *La Vie Catholique*, 21 janvier 1933.

jugé bon de signer, et dont la valeur documentaire est pour le moins insuffisante.

A l'heure même où l'Église catholique du Maroc voit redoubler contre elle les attaques des éternels ennemis du vrai et du bien, où mes admirables missionnaires et moi-même sommes victimes des reproches injustifiés de la presse antireligieuse qui est d'ailleurs en même temps antifrançaise, je ne veux ni ne puis me faire, par mon silence, le complice de tant de manœuvres sectaires et coupables et je vous prie de vouloir bien faire paraître, dans votre prochain numéro, les rectifications suivantes.

Après avoir relevé simplement le manque d'ordre qui confond avec l'enseignement israélite tout l'enseignement laïque assuré par le protectorat aux enfants français et étrangers (surtout espagnols, italiens, maltais), j'en arrive immédiatement à la partie (un septième de l'article entier) qui regarde l'enseignement religieux. Encore, plus de la moitié de ce paragraphe est-elle consacrée à des notes historiques plus ou moins exactes et à des statistiques tout à fait erronées.

Je citerai les affirmations de votre collaborateur et les redresserai au fur et à mesure.

Aujourd'hui, on compte trente-six Franciscains français, seize Jésuites, trente-six Saléziens, dix-sept Frères Franciscains, cent soixante-dix Franciscaines Missionnaires de Marie, quarante Sœurs de la Doctrine chrétienne, six Sœurs de Saint-François d'Assise, cinq Sœurs du Sauveur, chiffre vraiment assez considérable et consolant...

Et pourtant, ajouterai-je, au-dessous de la réalité et même à côté de la vérité. Car, voici la vraie statistique du personnel missionnaire au service du vicariat :

Prêtres : 72, dont 51 Franciscains, 14 prêtres séculiers, 3 Salésiens (et non pas 36), 2 Pères Blancs, 1 Capucin, 1 Père des Missions étrangères de Paris... Aucun Jésuite (et non pas 16) ;

Frères Convers Franciscains : 17 ;

Frères des Écoles chrétiennes : 20 ;

Franciscaines Missionnaires de Marie : 174 ;

Dames de la Doctrine chrétienne de Nancy : 45 ;

Franciscaines de Lyon (La Tour Pitra) : 13 ;

Sœurs du Sauveur et de la Très Sainte Vierge : 11 ;

Franciscaines des Providences agricoles de Seillon : 7 ;

Sœurs Missionnaires de Notre-Dame des Apôtres : 6.

Si l'évangélisation marche, on peut le dire, de façon satisfaisante...

Il est assez gentil, votre rédacteur, Monsieur le Directeur : à la rigueur, il lui semble qu'il peut donner un *satisfecit* au Vicaire apostolique du Maroc et à ses collaborateurs. Je l'en remercie humblement et je me garderais bien d'exalter, à l'encontre de toutes les traditions de modestie franciscaine, les mérites et les succès de mes missionnaires. Mais je puis bien ajouter que d'autres appréciateurs, qui, eux, ont visité le Maroc, qui savent donc ce qu'ils disent et écrivent, ont été moins réticents et plus explicites. Qu'on lise, par exemple, le récit que S. Exc. Mgr Baudrillart a fait de son voyage au Maroc dans les *Amitiés catholiques françaises* du 15 mai 1931 ; ou encore les notes de voyage de Mgr Olichon parues sous le titre : « l'Apostolat missionnaire au Maroc », dans la revue *l'Union Missionnaire du clergé de France* d'octobre 1932 ; on y trouvera des éloges moins parcimonieux. Mgr A. Pons, qui a prêché au Maroc plusieurs Carêmes, parle dans son ouvrage *La nouvelle Eglise d'Afrique* de la « merveilleuse et rapide croissance » du catholicisme au Maroc.

... *Peut-être ne pourrait-on pas en dire autant de l'enseignement.*

Ici, Monsieur le Directeur, votre rédacteur s'avère tout à fait incompétent, et je réprouve de toute mon énergie son jugement. Tout ce qui va suivre prouvera qu'il est erroné.

L'institution Notre-Dame de Meknès, confiée aux Franciscains, est à Casablanca depuis 1927 (*ville nouvelle*). *Elle comprend pensionnat et externat et groupe un peu plus de deux cents élèves, en grande majorité catholiques.*

L'institution Notre-Dame de Meknès, fondée en 1914 par les Franciscaines Missionnaires de Marie, a été transportée à la ville nouvelle de Meknès et non de Casablanca en 1926. Elle compte non pas deux cents, mais environ trois cents élèves.

On peut y adjoindre une classe enfantine à Casablanca avec trente élèves, garçons et filles.

Je ne sais vraiment de quelle école veut ici parler votre rédacteur. Mais par contre, Monsieur le Directeur, il ignore :

Qu'à Rabat, pour les garçons, l'école Charles de Foucauld, dirigée par les Franciscains, comprend une section de lycéens (internat et externat), et une section primaire (externat) : 200 élèves environ ;

Qu'à Rabat encore, pour les filles, les Dames de la Doctrine chrétienne de Nancy dirigent depuis 1923 l'institution Sainte-Jeanne d'Arc, qui prépare au certificat d'études et au brevet élémentaire : 150 élèves.

Qu'à Casablanca, pour les garçons, existe une succursale de l'école Charles de Foucauld de Rabat, c'est-à-dire une section primaire dirigée par les Frères des Écoles chrétiennes : 200 élèves environ ; et une école paroissiale primaire dirigée par les mêmes Frères : 90 élèves ;

Qu'à Casablanca encore, pour les filles, les Dames de la Doctrine chrétienne de Nancy tiennent depuis 1920 l'institution Sainte-Jeanne d'Arc : 420 élèves ; avec une école primaire gratuite : 100 élèves ;

Qu'à Casablanca toujours, pour les filles, existe l'Institution libre Maintenon, fondée en 1925 par Mme S. Buan : 150 élèves ;

Qu'à Fédhala, les Frères des Écoles chrétiennes dirigent l'école Jacques-Hersent, comportant toutes les classes jusqu'au certificat d'études primaires (internat et externat) : 180 élèves ;

Qu'à Marrakech, les Religieuses Missionnaires de Notre-Dame des Apôtres viennent de fonder l'institution Notre-Dame : 100 élèves ;

Qu'à Mazagan, les mêmes Religieuses tiennent un pensionnat-externat comprenant 50 élèves ;

Qu'à Kénitra, les Sœurs du Sauveur dirigent un pensionnat et une école : 180 élèves ;

Qu'à Fès, les Franciscaines de la Tour Pitra ont une école florissante de 320 élèves (internat et externat) :

Qu'à Oudjda, pour les garçons, l'école groupe 60 élèves ; et pour les filles, l'institution Sainte-Jeanne d'Arc des Sœurs de Nancy compte 300 élèves ;

Qu'enfin à Berkane, les mêmes Sœurs de Nancy ont un pesionnat d'une centaine d'élèves.

Voici donc *treize* établissements scolaires importants réunissant un total approximatif de trois mille élèves, dont le rédacteur de l'article incriminé ignore l'existence !

A signaler encore l'*Institut des Etudes de religions* où se donnent des conférences sur la préhistoire, l'ethnologie, la philosophie, l'histoire, la sociologie, le christianisme, l'Islam.

De plus, cinq crèches ont recueilli quatre cents bébés, et trois asiles cent quarante enfants.

A la vérité, les *six* crèches et garderies, et d'ailleurs, en plus,

les *neuf* « Goutte de lait » qu'entretiennent ou auxquelles collaborent les diverses Religieuses du Maroc, ne se rattachent que de loin à l'enseignement religieux au Maroc.

Ajoutons quelques orphelinats à Casablanca..., à Rabat..., à Oudjda..., à Meknès..., à Marrakech..., à Taroudant..., à Midelt...

Et le rédacteur oublie l'orphelinat agricole de Fédhala, dirigé par les Franciscaines de Seillon ; les autres le sont par les Franciscaines Missionnaires de Marie.

Jusqu'ici l'enseignement donné se borne à ces quelques chiffres. Comme on le voit, c'est peu, très peu, et on peut dire qu'à ce point de vue tout reste à faire.

Monsieur le Directeur, connaissant maintenant les détails précis rapportés plus haut, vous comprendrez que mon cœur d'Évêque et de Français a sursauté en lisant ces lignes vraiment déplorables. A la pensée de tant de dévouement aussi allégrement méconnu par l'auteur de l'article de la *Vie Catholique*, je ne puis me défendre d'une immense tristesse.

N'oublions pas cependant que, d'un côté, les Franciscains français viennent à peine de succéder à leurs confrères espagnols, et que, d'un autre côté, le Maroc musulman est peut-être, à ce point de vue, le plus fermé de tout l'Islam.

Les Franciscains français au Maroc n'ont pas succédé à leurs confrères espagnols, mais se sont juxtaposés à eux depuis l'occupation française et surtout depuis l'institution du Protectorat ; et, encore un coup, ils y ont fait tout leur devoir et n'ont besoin de plaider aucune circonstance atténuante.

Quant à prétendre que, au point de vue de l'enseignement le Maroc musulman est le plus fermé de tout l'Islam, c'est une assertion fantaisite. Les musulmans aiment l'étude et donnent grande satisfaction dans notre école de Foucauld. Tous les affectionnent sincèrement, les regardant comme des frères en Dieu, malgré ce que disent et écrivent certains, représentant les missionnaires comme ennemis des musulmans. Nous protestons contre ces accusations calomnieuses et tendancieuses.

Bientôt, nous l'espérons, s'ouvriront des écoles religieuses et des collèges catholiques, dont l'urgence se fait sentir de plus en plus. Il est évident que le petit Français de nos colonies ne doit pas être, à ce point de vue, plus mal partagé que son frère de la métropole.

Les écoles primaires religieuses existent, et assez nombreuses ;

nous les avons énumérées ; et au Maroc, en somme, le petit Français est aussi bien partagé que son frère de la métropole... Si les congrégations enseignantes étaient autorisées à avoir des noviciats en France, nous pourrions ouvrir un plus grand nombre d'écoles. Est-ce notre faute, si nous manquons de personnel enseignant suffisant ?

Les collèges secondaires catholiques de plein exercice n'existent pas, il est vrai ; mais votre rédacteur, Monsieur le Directeur, ignore encore ceci : que *l'enseignement secondaire privé au Maroc a été interdit par le dahir du* 19 *octobre* 1919. Malgré ce qui a été tenté pour rétablir la liberté de cet enseignement, les Franciscains n'ont pu, jusqu'ici, fonder que des établissements *d'éducation* privés, où les élèves des lycées sont reçus pour l'internat, l'instruction religieuse, les répétitions, les leçons particulères et préparations d'examens. Or ces établissements existent dans les deux grandes villes où ils sont nécessaires : Rabat et Casablanca. Ici encore, par conséquent, aucune urgence.

Faisons confiance au zèle bien connu des Pères Jésuites, Franciscains et Salésiens.

Vous devinez bien, Monsieur le Directeur, après avoir lu ci-dessus la vraie statistique de mon personnel missionnaire, que je compte surtout sur mes confrères Franciscains, qui travaillent au Maroc depuis 1912, si on remonte à l'origine du Protectorat, 1923 à la fondation du Vicariat apostolique français, 1908 à l'arrivée des premiers aumôniers militaires *volontaires*. Dieu seul sait au prix de quel dévouement héroïque et de quel zèle désintéressé ils ont fait ce « Maroc catholique » qui compte actuellement près de cent églises ou chapelles et remplit d'admiration ceux qui sont allés le voir et en parlent en connaissance de cause. Les fils de saint François n'ont refusé jusqu'ici aucun concours, ils en ont sollicité beaucoup et souvent en vain ; et tout en rendant ici hommage à l'aide fort appréciable que leur donnent les prêtres séculiers et les membres isolés d'autres congrégations, je dois à la vérité de dire que c'est surtout sur leurs épaules qu'ont reposé jusqu'aujourd'hui les plus lourds fardeaux.

Je compte surtout sur la divine Providence qui a promis que jamais les portes de l'enfer ne prévaudront contre l'Église du Christ.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'hommage de mon religieux respect.

† FR. HENRI VIELLE, O. F. M.,
évêque d'Almyre.
Vicaire apostolique de Rabat.

II

UNE « SUMMULA » DU DOCTEUR SUBTIL (1)

De la publication des « Textes chrétiens », — avec texte italien en regard, précédé des introductions opportunes et accompagné de commentaires érudits et d'annotations —, commencée sous l'impulsion et sous la direction de l'illustre prof. Gui Manacorda, de l'Université de Florence, nous avons dit tout le bien que nous pensons, comme d'une publication qui fait honneur à l'Italie et spécialement à la culture catholique.

Déjà les quatre premiers volumes publiés jusqu'à présent ont justifié notre approbation... Le mérite en revient à chacun d'eux en raison de quelque qualité particulière, soit de l'œuvre originale soit de la traduction, de l'introduction ou du commentaire ; commentaire d'autant plus nécessaire qu'il s'agit d'auteurs profonds comme S. Augustin parmi les latins, ou peu connus et parfois obscurs comme Romain le Mélode, Theodoret de Cyrrhus et Maxime le Confesseur, parmi les grecs.

Or nous avons depuis quelque temps, sous les yeux et avec le dessein d'en parler, un cinquième volume : net, élégant, maniable, comme ses quatre frères aînés, mais très différent par le contenu. « *Petite Somme* » ou « choix de textes de Duns Scot, coordonnés en forme de doctrine » (2) ; de Duns Scot, le Docteur Subtil de la scolastique médiévale et le maître principal de l'école franciscaine, qui lui doit le nom de scotiste, bien qu'elle ait un « Docteur Séraphique » en S. Bonaventure de Bagnoregio, le disciple d'Alexandre de Halès, le contemporain et l'ami du Docteur Angélique, S. Thomas.

Dans le dessein primitif et dans la première liste des auteurs, la précédence avait été donnée, il est vrai, aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques plus anciens, grecs surtout, qui sont moins connus et moins étudiés, même par le clergé, en Italie. Les princes de la scolastique devaient suivre et, parmi les premiers, l'Angélique et le Séraphique. Enfin, pouvait venir avec les particularités et subtilités de sa spéculation l'écossais Jean Duns, qui prit justement de sa patrie (Maton, du comté de Roxburgh en Écosse) le nom de Scot, et reçut à cause de la pénétration de son esprit, conformément à l'usage médiéval, le titre de Docteur

(1) *La Civiltà Cattolica*, 3 décembre 1932.

(2) *Duns Scot, Summula. Scelta di scritti coordinati in dottrina.* A cura del P. Diomede Scaramuzzi. O. F. M. Firenze, 1932. Cf. *Études Franciscaines*, t. XLIV, 1932, p. 613-615.

Subtil. Nous aurions préféré cet ordre et il aurait peut-être évité telle critique qui a été faite comme nous le dirons plus loin.

Mais quoi qu'il en soit, puisque grâce à la compétence reconnue et à la parfaite diligence du P. Scaramuzzi — dont nous avons déjà fait en d'autres occasions l'éloge mérité — la publication scotiste était bel et bien prête, il n'y avait vraiment pas de quoi s'obstiner à vouloir la remettre après la publication thomiste, qui n'est pas encore préparée, et en tout cas, il n'y avait point à se scandaliser de la précédence donnée à Scot dans le temps. Celle-ci n'allait pas à traduire, comme on l'a voulu par un raisonnement futile, une précédence absolue, pareille à celle que les philosophes appellent « de nature », et moins encore, une substitution que l'on appréhende du Subtil à l'Angélique. Celui-ci n'était-il pas nommé au moyen-âge « le Docteur commun » et ne doit-il pas être tenu pour tel plus encore de nos jours ? Un tel projet de substitution est aussi loin de la pensée de l'excellent P. Scaramuzzi, pour fervent et passionné disciple de Scot qu'il soit, que de la pensée de la direction des Textes chrétiens. Il l'est plus encore de l'esprit de ceux qui ont voulu les encourager et recommander, même s'ils n'étaient pas obligés par une très sainte prescription à « vénérer l'angélique S. Thomas comme leur propre Docteur ». Le P. Scaramuzzi écrit en effet et avec raison (p. 30) : « On regarde communément la doctrine de Scot comme une critique systématique de celle de S. Thomas. Rien n'est plus faux : Scot critique S. Thomas comme il critique les autres scolastiques, y compris ses propres confrères, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Middletown, qu'il estime cependant hautement et qu'il révère. Il se comporte avec eux comme ils se comportèrent avec leurs prédécesseurs dans le domaine du savoir, et les critique quand il croit que leurs opinions ne sont pas solidement fondées. » Plus loin, le P. Scaramuzzi ajoute, tout aussi justement, que Scot continua le mouvement critique qui existait déjà de son temps, conduit et non seulement suivi par des maîtres dominicains comme Richard de Kilwardby, surtout après la condamnation de 277 propositions aussi bien thomistes qu'averroïstes : « Il ne voulut pas — comme ne le veulent point ses disciples, — abattre le Docteur Angélique du trône de sa très méritée et très indiscutable grandeur pour élever sa propre personne. S'il use d'une libre critique, conformément à son esprit, riche en subtilités, il laisse également volontiers au lecteur la liberté de choisir entre les diverses opinions — « *eligatur quae magis placet* », se plaît-il à conclure — ; il cherche

une voie de conciliation ou l'accord entre les différentes solutions, « *quodammodo mediando inter opiniones* » dit-il —, et il ne s'enflamme jusqu'à formuler des phrases acerbes que contre les ennemis de la foi tels que les mahométans et « le maudit Averroës ». Comme quelque chose de l'averroïsme paraissait avoir pénétré dans les distinctions abstraites et les opinions abstruses du thomisme contemporain, il est facile de comprendre que des discussions et des dissentiments devaient s'en suivre. Aussi, le défenseur du Scotisme nous affirme avec raison, que « la doctrine de Scot s'éloigne de la doctrine du Docteur Angélique en de nombreux points, mais sur des points qui sont de libre discussion. »

Il faut aussi remarquer, donnant en cela de nouveau raison au docte Scotiste, que la liberté de la discussion et de l'opposition des idées était non seulement admise mais largement utilisée par S. Thomas lui-même, qui s'éloigna sur plusieurs points de son propre maître, S. Albert le Grand, maintenant proclamé lui aussi Docteur de l'Église, tout comme de S. Bonaventure, son ami vénéré. Bien plus, il écrivit, comme le rapporte Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus Deus* : « En ce qui n'est pas lié nécessairement à la foi, les saints eurent la liberté, tout comme nous, d'opiner en des sens divers. » D'ailleurs l'étude de la philosophie ne se faisait pas alors, comme quelques-uns la voudraient de nos jours, grâce à un apodictique « *ipse dixit* », par voie d'autorité, pour respectable qu'elle soit. A cette époque, des discussions prolixes sur la pensée de tel ou tel Docteur, pareilles à celles qui occupent tant de place dans plusieurs cours de philosophie moderne ou d'histoire de la philosophie, n'auraient été ni possibles ni tolérables : on ne s'exagérait pas alors certes l'importance de l'histoire de la philosophie. « L'étude de la philosophie, écrivait en effet S. Thomas, n'a pas pour but de savoir ce qu'ont pensé les hommes mais quelle est la vérité. » (1)

Un récent polémiste a oublié tout cela : nous ne le nommerons pas pour ne pas entrer en des polémiques oiseuses, d'autant plus qu'il se déchaine contre le livre du P. Scaramuzzi, contre Scot et le Scotisme, avec virulence et une impétuosité étrange. Non seulement il multiplie, tout au long d'un libellé diffus, les critiques de la *Summula* du P. Scaramuzzi, sans jamais pénétrer dans la substance de la doctrine à laquelle il s'oppose et sans motiver par des arguments sérieux son opposition, mais il

(1) *De Caelo et mundo*, I, lect. 22a.

accumule les accusations contre Scot et tout le système scotiste, lui faisant endosser les erreurs les plus énormes et jusqu'à la faute d'avoir favorisé la philosophie antichrétienne moderne et moderniste ! Cela, à cause de quelque rapprochement lointain ou connexion arbitraire qu'il y découvre. Mais il ne faut pas s'étonner que l'imagination du polémiste pseudo-thomiste se donne si libre cours dans les questions spéculatives et difficiles, puisque, même dans les choses pratiques et dans les faits les plus faciles à vérifier, il procède par insinuations capricieuses à seule fin de diffamer par leur publication. Ainsi il lance une accusation futile contre l'excellent professeur Gui Manacorda, sur l'indication de deux initiales qui sont au contraire celles d'un autre professeur très connu : celui qui a publié dans un journal de Florence un article où il louait la publication de la *Summula*, article qui heurta les nerfs de l'irascible thomiste.

Qu'il suffise donc d'avoir fait une simple allusion à ces choses pour conclure que la pure doctrine de S. Thomas n'a en vérité nul besoin de pareils défenseurs, qui dénigrent les autres docteurs scolastiques : elle n'a rien à craindre non plus du juste honneur ou au moins du respect du à ceux-ci, même par ceux qui s'en éloignent, et moins encore de l'étude sans passion et sérieuse de leurs œuvres et de leur pensée. Il est du reste vraiment étrange que l'on veuille interdire cette étude avec tant d'acrimonie ; bien plus, que l'on veuille diffamer la publication même des écrits scotistes que nous avons entendus si souvent citer et réfuter dans les écoles. A cause de cela au contraire, afin que « *audiatur et altera pars* », et qu'on l'entende avec ses propres paroles et ses propres idées, même s'il n'y avait pas d'autres raisons, il nous semble qu'il faut louer la publication du P. Scaramuzzi. puisqu'elle est justement un choix des écrits de Scot coordonnés en forme de doctrine. Elle nous donne donc une certaine idée du système scotiste dans ses points les plus importants : l'homme, sa connaissance naturelle et surnaturelle, sa volonté, à laquelle Scot accorde le primat, ses passions, sa liberté, sa béatitude, etc ; Dieu, la Providence, la connaissance divine, l'infini et ses autres attributs ; Jésus-Christ, l'Église et enfin la vie morale et sociale. On s'en formera une idée plus complète et adéquate, même sur les points plus obscurs du système, en joignant aux passages cités les explications de l'éditeur lui-même ou des auteurs qu'il cite, et mieux encore, les traités entiers de Scot d'où sont tirées les pages de ce simple spicilège.

* * *

Qui est habitué à la doctrine, à la méthode et au langage net, simple et précis de S. Thomas, ne sera certes pas aussi pleinement satisfait ni par la subtilité de Scot ni par celle de ses commentateurs, qui sont naturellement portés à raffiner, dans leur effort de pénétration, sur leur Maître. Mais le contact avec une telle force neuve et avec cette nouvelle forme de spéculation ne sera inutile à aucune intelligence loyale de savant. Il ne nous a pas été inutile certes à nous-même, tout attachés que nous soyions à la doctrine de l'Angélique, dont notre revue, dès ses origines et alors que le présent mouvement thomiste était à peine né ou très restreint, voulut toujours être et fut toujours l'intrépide champion. Nous n'avons d'ailleurs jamais senti le besoin et encore moins eu la velléité de négliger, ou ce qui serait pire, de mépriser les autres grands maîtres de la scolastique, « *quorum laus est in Ecclesia* » ; ils ont coopéré, malgré leurs discussions, et nous pourrions dire à cause de ces divergences même et des discussions qu'elles ont entraînées, à mieux éclaircir, établir et défendre la vérité en face de l'erreur qui se dressait contre elle.

Telle est, répétons-le, la tradition de la science catholique ; qui mieux est, de l'Église elle-même. Elle comporte bien une préférence pour le *Doctor communis* — exigée d'ailleurs par le Droit canon (1), spécialement dans les écoles — mais elle ne supporte pas l'exclusivisme, ni veut l'adoration d'auteurs ou de maîtres humains, pour excellents qu'ils soient. Un pareil excès d'admiration ou d'adhésion appartient à ce genre de « *vitia proximiora virtutibus* » que déplore déjà S. Augustin. Ces vices peuvent avoir une excuse, non une justification, dans la ressemblance ou dans l'apparente conséquence qu'ils semblent avoir avec la bonne qualité ou vertu morale dont ils sont l'excès. Mais l'excès ou l'exclusivisme conduit facilement à l'erreur, et nous voyons qu'appliqué à la Sainte Écriture elle-même pour

(1) Cf. Codex Iuris Canonici, can. 1366, 552. Le canon traite justement de la formation scientifique, en particulier de celle du clergé dans les séminaires, pour ce qui regarde la substance la plus solide et la méthode la plus sûre, au point de vue pédagogique de l'enseignement ecclésiastique. Il établit en effet que « philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. » Ce canon est la synthèse dernière et l'épilogue de toute une série de documents ecclésiastiques, cités en note dans l'édition enrichie de l'indication des sources par l'Em. Card. Gasparri. (Note de *la Civiltà Cattolica*).

exclure la tradition, il nous a donné le protestantisme avec son principe de ne reconnaître que la Bible comme règle unique de la foi et des mœurs ; appliqué à S. Augustin, il nous a donné le jansénisme avec la proposition condamnée par Alexandre VIII (1690) : « On doit suivre coûte que coûte les opinions augustiniennes sans se soucier de quelque bulle que ce soit du Pape » ; et enfin, appliqué à S. Thomas, il aurait conduit à la déviation et à l'arrêt du progrès dogmatique vers la vérité, par exemple au sujet de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. Le proverbe « Crains l'homme d'un seul livre » est certes valable, mais il vaut aussi en un sens défavorable, quand le lecteur d'un seul livre se confine exclusivement dans ce cercle étroit et non seulement se refuse mais dédaigne toute vue plus large de synthèse générale ; c'est d'ailleurs le danger que courent ceux que l'on appelle « les spécialistes ».

Qui veut éviter ce danger écoutera donc, même s'il ne les approuve pas entièrement, les faits nombreux et les raisons que le P. Scaramuzzi expose dans son introduction. Il y éclaire justement la position de Scot en face de ses contemporains : son originalité — dont il a déjà parlé il y a cinq ans, dans son autre livre sur « *la pensée de Jean Duns Scot dans le midi de l'Italie* », livre dont notre revue a également parlé (1) — ; puis la synthèse de Scot, où nous notons particulièrement la mention de la tendance de Scot à nier la distinction et à préférer l'unité, tandis que S. Thomas, comme l'a déjà remarqué Macedo, aime distinguer. Ensuite le P. Scaramuzzi examine, avec une plus large érudition, les sources de la doctrine même de Scot : « *éminemment traditionnelle*, écrit-il, parce qu'elle s'appuie sur l'école franciscaine antérieure », mais en même temps originale, parce que Scot s'efforce d'ajouter quelque chose du sien dans toutes les questions et jusque dans les preuves du dogme. Enfin, il montre l'excellence de cette doctrine, spécialement dans sa partie théologique, « tenue en grand honneur par les Papes, les Conciles, les Universités, les Cardinaux et les Évêques, par les théologiens et les écrivains, non seulement de l'Ordre Franciscain mais encore d'autres Ordres religieux, et non seulement par des ecclésiastiques mais par des laïques ». Le P. Scaramuzzi en cite une longue liste, à laquelle on pourra, croyons-nous, ajouter plutôt que retrancher quelque nom. Car il est certain que « presque toutes les Universités catholiques eurent leur chaire scotiste

(1) Cf. *Civ. Catt.*, 1928, 3, 436-442. Voir *Etudes Francisc*, 1928, p. 411-415.

à côté de celle de S. Thomas », comme l'écrit le P. Scaramuzzi. Toutefois nous ferons remarquer que la variété des chaires était chose commune dans les anciennes Universités catholiques, si bien que pendant la première moitié du XVI[e] siècle, dans celle de Paris, la chaire du fameux Durand voisinait avec celles de S. Thomas et de Scot. A la même époque, prévalait encore l'usage antique de commenter dans les écoles théologiques comme livre de texte celui de Pierre Lombard, dont les plus fameux docteurs scolastiques, tels S. Thomas et S. Bonaventure, avaient laissé des Commentaires. Plus tard seulement, et en particulier dans la seconde moitié de ce siècle, la Somme théologique de S. Thomas commença à être adoptée fréquemment comme livre de texte à la place des Sentences du Lombard. A cela concourut, en dehors de l'ordre dominicain, l'exemple donné des premiers, ce que beaucoup oublient, par les professeurs Jésuites, à commencer par le jeune Bellarmin, pendant les sept ans de son enseignement à Louvain. Cet exemple fut suivi ensuite par Suarez, par Vasquez et par d'autres, dont les ouvrages parurent au titre de commentaires de l'une ou l'autre partie de la Somme théologique de l'Aquinate. En toute sincérité, ils se proclamaient en effet les disciples de celui-ci, bien qu'ils ne fûssent pas obligés comme d'autres à jurer sur la parole du Maître, mais seulement à le respecter comme leur propre Docteur ; mieux encore, ils s'attachaient à pénétrer et à s'assimiler sa profonde sagesse et sa doctrine pour les adapter aux nouvelles exigences de la pensée contemporaine et du développement théologique qui suivit les conciles œcuméniques, en particulier celui de Trente. Ils l'adaptaient également aux exigences de la réfutation des erreurs modernes, qui réclamaient l'union de la Théologie positive et de la Théologie scolastique, le secours de l'érudition scripturaire, patristique et historique jointe à la spéculation métaphysique et théologique des âges précédents. Ce n'est pas nous qui nierons pourtant que plusieurs de ces théologiens et de ces philosophes, même parmi les plus grands, se soient parfois éloignés dans leurs commentaires de la doctrine de S. Thomas qu'ils proclamaient suivre ; mais il faut se rappeler que les thomistes eux-mêmes usaient alors et abusaient de pareille liberté, acceptant de l'opinion courante de nombreux éléments scotistes comme nous pourrions facilement le démontrer.

Il est, par exemple, de notoriété publique que c'est le cas du célèbre dominicain Catarin, archevêque de Conza, théologien très écouté au concile de Trente, comme l'a démontré dernière-

ment le P. Scaramuzzi. C'est d'ailleurs un fait bien établi que, pendant tout le XVI[e] siècle et le XVII[e], le scotisme était répandu en dehors de l'Ordre Franciscain et souvent prévalait dans les écoles et Universités catholiques. Aussi étendait-il son influence doctrinale et scientifique même sur des maîtres et des écoles qui ne professaient pas le scotisme. Et cette influence ne peut être dite mauvaise, comme le veulent quelques-uns de nos jours, tel le fougueux polémiste à qui nous avons fait allusion plus haut : ne se moque-t-il pas du concours apporté par Scot et son école au développement dogmatique et au triomphe de la doctrine de l'Immaculée-Conception de la Mère de Dieu ! A cause de cette influence, le scotisme fut combattu à l'égal du thomisme, même dans ses formes les plus larges, par les ennemis de la philosophie catholique.

De ce point de vue, nous avons donc accueilli avec plaisir la publication de la *Summula* de Duns Scot, sans dissimuler pour cela à l'éditeur et au traducteur notre dissentiment sur plusieurs points du texte, de l'introduction et des notes.

Nous en voulons noter un ici, à titre d'exemple. C'est au sujet de l'opinion de Scot relative aux raisons favorables à l'immortalité de l'âme, qui ne seraient que « des raisons probables et non pas démonstratives et encore moins nécessaires. » Le savant P. Scaramuzzi remarque en effet que selon la pensée de Scot ces raisons « apportent un maximum de probabilité, ce qui est dire, une certitude plus que suffisante pour l'homme de bonne volonté » ; aussi croit-il qu'il ne sera jamais permis de conclure des paroles de Scot « non pas au rejet mais même à une moindre estime des preuves profondes et convaincantes que l'humanité a groupées depuis des siècles autour de l'immortalité de l'âme, et contre lesquelles une grande partie des penseurs modernes a tenté de s'élever à grand tort et bien en vain ». Ainsi parle le P. Scaramuzzi ; cependant, on ne peut nier qu'ici comme ailleurs la position de S. Thomas soit meilleure, plus profonde et plus philosophique, tandis que celle de Scot, comme le notait déjà Cano, apparaît trop exigeante et sophistique dans sa subtilité. (1)

(1) *De locis theologicis*, 12, c. 15 : « Videntur demonstrationes mathematicas quaesiisse. Si enim sapere ad sobrietatem vellent et rei naturam, de qua disseritur, attente perpenderent, sane intelligerent rationes quae animae incorruptionem probant, non suadere sed vincere, si non protervum et repugnantem at certe docilem hominem et disciplina legis bene informatum. »

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les difficultés de Scot (chap. 10) mais

Toutefois Scot concluait sagement son argumentation en citant la parole du Christ qui confirme l'immortalité de l'âme : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme », et en disant que « par là, nous voyons combien nous devons être reconnaissants à la miséricorde du Créateur qui nous a rendus, par la foi, très certaines, des vérités qui regardent notre fin dernière et l'immortalité de l'âme, vérités dont des hommes de grand esprit et pourvus d'une vaste érudition ne purent arriver à comprendre presque rien. Tandis que si la foi est dans l'âme, cette foi, qui est en ceux à qui Jésus « a donné d'être enfants de Dieu », il n'y a plus difficulté d'aucune sorte au sujet de l'immortalité de l'âme, parce que le Christ en accorde la certitude à ceux qui croient en lui ». (1)

De cette conclusion nous pouvons à notre tour conclure que si l'on peut faire des réserves sur les opinions et les subtilités de Scot et motiver une opposition, des doutes et des soupçons ne peuvent en aucune façon être mis, encore moins des accusations lancées, comme l'a fait plus d'un écrivain contemporain, contre la sûreté théologique et la sincère orthodoxie de la doctrine et de l'école théologique de Scot : l'Église n'en a-t-elle pas largement permis l'enseignement pendant tant de siècles jusqu'à nos jours ? Pareille ligne de conduite sera suivie du reste sans préjudice pour le Docteur commun que nous sommes tenus, non seulement de préférer, mais de vénérer et de suivre comme notre propre Docteur.

remarquons qu'elles sont parfois proposées sous forme dubitative, à la manière de pures possibilités ou de lointaines hypothèses. Et vraiment il en est qui apparaissent, même au premier abord, sans subsistance ; ainsi lorsqu'à l'argument tiré du désir naturel de l'immortalité qui est en l'homme, il oppose que « posset dici quod illa probatio concluderet de quocumque bruto. » On ne peut admettre davantage ce que nous trouvons dans les notes du P. Scaramuzzi en ce même chapitre (p. 702) : « On sait que l'âme est créée contingente, destinée donc par nature à périr comme tout ce qui est créé. » Le principe ainsi énoncé universellement est faux, puisque Dieu peut bien créer une nature destinée à ne pas périr, c'est-à-dire immortelle par ses principes et en vertu de sa fin naturelle.

Telle est justement la nature angélique et aussi l'âme humaine, esprit ordonné à informer la matière, mais élevé au-dessus de la matière ; par lui-même subsistant, et non pas absorbé par la matière comme les autres formes substantielles qui ne sont pas subsistantes. (Note de *la Civiltà Catotlica*)

(1) Cf. *Summula*, p. 100-101.

CHRONIQUE DE SPIRITUALITÉ FRANCISCAINE

(*Fin*)

C. La contemplation d'après saint Antoine de Padoue (1).

Le travail du P. Ludg. Meier (2) est intéressant à deux points de vue. Il fait connaître le Saint de Padoue comme docteur mystique, et il jette la lumière sur le genre de prédication du grand thaumaturge. Nous rencontrerons à l'occasion l'étude du R. P. Heerinckx sur cette matière. (3) Saint Antoine considère que la vie active est inférieure et doit mener à la contemplation, à laquelle tous sont appelés, quoiqu'elle soit propre aux Vierges (moniales) — et aux contemplatifs. Quant au terme *contemplation*, il l'emploie dans le sens le plus large, pour les habitudes surnaturelles, dépassant l'activité naturelle, mais acquises par l'effort personnel avec l'aide de la grâce (p. 368) : Il parle du « goût de la contemplation » distinct de la « vue de la foi » et de l'« odorat du discernement » (p. 369). Avec saint Augustin il admet que la Sainte Trinité est l'objet de la contemplation, qu'on la considère soit en elle-même soit dans les œuvres ad extra, y compris l'humanité du Christ. (4) Telle est d'ailleurs, dit le P. M., l'opinion commune des écrivains mystiques (p. 369). Cette connaissance est toujours en partie « causale » (p. 370). Saint Antoine attribue la contemplation à l'intelligence en tant que faculté cognitive sans jamais mentionner explicitement la volonté (p. 371), à moins de l'insinuer par les

(1) Pour ce qui regarde l'authenticité des sermons attribués à S. Antoine, en particulier des sermons sur les Psaumes, cf. l'article du R. P. A. Callebaut, *Archiv. Franc. Hist.* signalé dans *Et. Franc.* 1932, t. 44, p. 623-624.

(2) P. Ludgerus Meier, O. F. M. *De contemplationis notione in sermonibus S. Antonii Patavini.* Dans *Antonianum*, t. VI, 1931, p. 361-380.

(3) P. Jacobus Heerinckx, O. F. M. *S. Antonius Patavinus auctor mysticus.* Dans *Antonianum*, t. VIII, 1932, p. 39-76 (à suivre).

(4) L'auteur renvoie à un travail précédent : P. Ludgerus Meier, O. F. M. *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in mittelaltlicher Franziskanerschule.* Dans : Fünfte Lektorenkonferenz der deutsche Franziskaner für Philosophie u. Theologie. Werl (Westph.) 1930.

mots : goûts, douceur, sagesse. On lit toutefois ce texte significatif : « In facie nostrae animae sunt tres sensus spirituales... visus scil. fidei, olfactus discretionis, gustus contemplationis. » L'auteur lui-même conclut que l'intelligence et la volonté sont les facultés par lesquelles opère la contemplation, et, d'après lui, le saint attribue la part principale à la faculté affective (p. 372).

A ces notions théoriques sur la contemplation *in facto esse* (p. 367-372), le P. Meier en ajoute quelques-unes sur la contemplation *in fieri* (p. 372-377). Le genre pratique qu'est un sermon explique que le prédicateur se soit appliqué à donner des conseils plutôt que des définitions, son but étant de mener ses auditeurs à l'exercice de la contemplation. Parmi les dispositions préliminaires, S. Antoine signale la solitude, la virginité ou la chasteté, la force d'âme (virilitas animae), et avant tout le recueillement des énergies de l'âme (recollectio virium animae), puis l'obéissance ; il admet les trois degrés, commencement, progrès et perfection.

Parmi les conditions concomitantes, on remarquera que d'après S. Antoine, la contemplation n'est pas la paix totale, sans les tribulations, les combats, les tentations, où le P. M. voit les éléments de la *purification passive*, d'autant plus qu'il est question de « somnium noctis ». L'influence de ces différents éléments peut faire perdre la faveur de la contemplation.

L'auteur touche également au point critique de la contemplation *acquise*. « Quiconque, dit-il, lit superficiellement les passages sur les dispositions et les circonstances de la contemplation pourrait n'y voir que des allusions à la contemplation acquise » (p. 379). Saint Antoine répète plusieurs fois que la contemplation dépasse les efforts de l'âme, voire même que « l'âme y demeure passive » (p. 378). Les textes cités sur la disposition toute libre du Créateur indépendamment de l'industrie humaine, sur l'élévation de l'esprit au-delà de cette industrie humaine, etc. semblent apodictiques. S'il paraît parfois parler de la contemplation active, il faut l'attribuer à l'emploi équivoque du terme, qui désigne ce qu'on appelle aujourd'hui la méditation, ou même l'oraison de simplicité. La terminologie n'est pas toujours claire et précise, mais la doctrine rentre dans le cadre de la tradition augustinienne, et présage celle de l'école franciscaine postérieure (p. 380).

D. Le rôle des sept dons du Saint-Esprit dans la contemplation (1).

1. *Alexandre de Hales* (p. 76-77). Les dons sont des habitudes distinctes ajoutées aux vertus, pour permettre à l'âme de s'élever au-dessus des

(1) Dr. Theol. KARL BOECKL. *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes*, in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. u. 14. Jahrhunderts. Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1931.

défectuosités de la nature déchue, et à ses puissances d'agir avec plus de facilité. A. de H. traite en particulier des dons d'intelligence et de sagesse qui se rattachent à la faculté affective, lui donnant la claire vue et le goût qui excitent l'intelligence à prêter un consentement ferme à l'acte de foi en la vérité éternelle. Au-dessus des dons se placent les « fruits » et les « béatitudes » qui confèrent à la contemplation et au goût la délectation intime. Dans cet enseignement fragmentaire, les deux dons sont les éléments fondamentaux de la contemplation.

2. *Saint Bonaventure* (p. 77-89). Même principe que chez son maître qui l'avait lui-même reçu de Philippe le Chancelier ; S. Bonaventure le présente, à sa manière, en cette forme lapidaire : « Gratia gratum faciens ramificatur in habitus *virtutum* quorum est animam *rectificare* ; in habitus *donorum*, quorum est animam *expedire* ; et in habitus *beatitudinum*, quorum est animam *perficere.* » *(Breviloquium*, P. V., cap. IV. Éd. Quar. T. V, p. 256*b*). Les dons sont des habitudes surnaturelles, infuses et fortifiées dans la réception de la grâce sacramentelle, rendant les puissances de l'âme aptes à poser des actes plus élevés que ceux des vertus, mais dont la perfection est atteinte par les béatitudes (p. 77).

Il n'entre pas dans le plan de ce Bulletin de relever un semblant de contradiction que le Dr B. trouve entre ce principe concernant le caractère général des dons et le don de crainte en particulier ; s'en référant au P. Mitzka, S. J., il observe même que ce dernier don semble précéder les vertus.

Les dons sont des habitudes conférées directement aux facultés de l'âme, mais ne sont nullement le complément des vertus. Ceux d'intelligence et de sagesse se rattachent à la fois aux facultés intellectives et affectives. En suivant le pseudo-Denys, S. B. renoue la tradition inaugurée par S. Augustin qui attribue respectivement à la crainte, la piété, la science et la force le rôle de disposer l'âme à la contemplation par la purification ; au conseil et à l'intelligence, de l'y rendre apte par l'illumination ; à la sagesse, de la préparer à l'illumination parfaite. La première série de dons ne se rapporte qu'indirectement à la mystique. Il faut néanmoins retenir que S. Bonaventure parle des trois voies, activées par les dons, comme d'une disposition — *expeditio* — à la vie « hiérarchique et contemplative » *(Breviloquium* P. V., cap. V, sexto. Éd. Quar. p. 258*a*). Il leur attribue une fonction analogue de disposition — *expeditio* — à l'égard de la vie active et de la vie contemplative *(ibid.* Septimo).

Le Dr B. analyse le don d'intelligence par rapport à la vie contemplative en général et quant à sa fonction d'acheminement vers le don de sagesse (p. 81 sqq). Nous insisterons toutefois sur la signification des dons et spécialement de ceux d'intelligence et de sagesse, d'après saint Bonaventure et nous mentionnerons l'activité *pré-*

paratoire que leur reconnaît le P. E. Longpré (1). Dirons-nous que le Dr B. ne marque pas assez nettement la limite entre pareille activité préparatoire et celle que les dons exercent dans le plein épanouissement de la vie mystique ? Ici encore le don d'intelligence opère sur la raison et la foi en leur apportant une illumination complémentaire qui les perfectionne. M. B. cite le texte (p. 83) : « Donum vero intellectus consistit in lumine rationis » *(Sent.* L. III, Part. XXXV, art. un. Q. III, ad 5um. Éd. Quar. T. III p. 779^{b}). « Malgré cette activité illuminatrice, le don d'intelligence n'est pas le principe prochain de la contemplation ; ce rôle revient uniquement au don de sagesse. Le don intellectuel, en effet, n'est qu'un dispositif ; dans la hiérarchie générale des dons du Saint-Esprit, il est inférieur à l'habitude de sagesse et lui est ordonné ; il en *prépare* toutefois l'exercice propre, l'expérimentation amoureuse de Dieu » (2). Le don de sagesse « doit même être considéré comme la cause formelle unique, la faculté propre de la vie mystique ».

Le Dr B. observe à juste titre que saint Bonaventure en parlant spécialement de la sagesse lui accorde une place exceptionnelle dans le rang des dons (p. 83). Il note les caractères distinctifs que le saint docteur lui attribue : connaissance d'abord, affection de plus en plus accentuée en son activité ultérieure d'union, si bien que son nom propre est « connaissance expérimentale de Dieu » (p. 84) (3). L'auteur note également avec exactitude (p. 84, sq) l'enseignement que saint Bonaventure a repris au pseudo-Denys concernant la connaissance « per ablationem et negationem » ou cette sagesse qui rend « amens, a-mens », pour signifier l'« obscurité mystique », sans les images et les représentations acquises par toute autre connaissance de l'Etre divin. Le Docteur Séraphique parle ailleurs de cette obscurité, l'ablepsie du pseudo-Denys nommée ici « excaecatio » ; celle-ci est la privation de la lumière d'une connaissance intellectuelle (active, dirons-nous) tout en devenant elle-même l'illumination supérieure » (summa illuminatio) *(Hexaem.* Coll. XX, nº 11, Éd. Quar. t. V, p. 427^{a}). Cependant l'union reste le privilège de l'amour, l'acte formel de la sagesse étant d'ordre affectif. C'est bien la « parfaite contemplation » *(ibid*, n. 10, p. 437^{a}).

Nous rencontrons encore la précision de l'objet de la contemplation (p. 85) grâce à la connaissance des « choses éternelles », connais-

(1) P. Ephrem Longpré, O. F. M. *La Théologie mystique de saint Bonaventure*, etc. La préparation mystique, p. 103 sqq.

(2) *Ibid.*, p. 104 sq.

(3) Le renvoi, p. 84, à la note 27, *Ebd.* 3 pourrait faire croire qu'il s'agit de la conclusio 3, p. 774^{a}, puisque l'auteur vient de renvoyer à la « Concl. 4 ». de *Sent.* l. III, dist. XXV, art. un, q. I., concl. 4. p. 774b. Or *Ebd.* 3 se rapporte à la réponse « ad 3um », *ibid.*, tandis que *Ebd.* 4 a de nouveau trait à la concl. 4, ibid. p. 774^{a}.

sance qui, en son principe, est la considération des « rationes aeternae », et qui achemine vers la contemplation dans la mesure où elle mène non pas à la connaissance intellectuelle, mais à la « connaissance expérimentale » avec la « jouissance de la suavité divine » (*Sent.* L. III, dest. XXXV, art. un. q. III, ad 1um, p. 778^{a}). Saint Bonaventure est formel en affirmant que « la meilleure manière de connaître Dieu consiste à expérimenter cette douceur » (*Sent.* L. III, dest. XXXV, art. un. Q. I, ad 5um, p. 775^{a}). Elle perfectionne la connaissance spéculative qu'elle dépasse (*Sent.* L. III, Q. XXXIV, P. I, art. II, Q. II, ad 2um, p. 748^{a}).

Il n'y a donc aucun doute que notre docteur place la sagesse à une place éminente dans l'ordre des dons : elle est l'étape immédiate vers la perfection (des Béatitudes) (*Breviloquium.* P. V, cap. 5., Sexto, Éd. Quar. t. V, p. 258^{a}). C'est elle aussi qui conduit les saints et les contemplatifs à l'extase et au ravissement, mais cette faveur est destinée à peu de privilégiés (*Sent.* L. III, dest. XXXV, art. un. Q. I in corp. corollarium, p. 774^{b}) (p. 86).

Le terme ultime de la connaissance, en tant qu'activité intellective, est dans l'union avec le Vrai et le Bien Souverain : là est sa fin, parce que la faculté cognitive y atteint complètement la tranquillité qui est sa tendance propre (*Breviloquium,* P. V, cap. VI, p. 259^{b}). Il en résulte que saint Bonaventure ne parle point d'une contemplation immédiate de Dieu (1) (p. 87).

Quant à l'activité spécifique dans la connaissance expérimentale, le Dr B. signale (p. 87) la voie spéciale que suit saint Bonaventure pour la décrire, en faisant appel aux cinq sens spirituels qui mettent l'âme en état de saisir le divin. De même que dans l'ordre matériel l'ouïe et la vue sont plus directement au service de la connaissance immédiate, tandis que l'odorat, le goût et le toucher se prêtent à l'expérience d'ordre sensitif, ainsi les sens qui coopèrent dans ce domaine spirituel se prêtent à la connaissance ou à l'activité affective. Il emprunte cette théorie à Origène, saint Augustin et à Guillaume, abbé de Saint-Thierry, en l'attribuant à saint Bernard (*Sent.* L. III, dist. XIII, Dub. I, Édit. Quar. p. 291 sq). Le sens du toucher est le plus parfait, et notamment dans l'ordre spirituel, parce qu'il opère l'union avec l'esprit supérieur (*ibid*). Saint Bonaventure dit bien que ces sens spirituels servent à percevoir mentalement la vérité contemplée, même celle qui est l'objet de la sagesse (*Breviloquium,* P. V, cap. VI, p. 260^{a}), mais nous n'avons pas retrouvé un texte où il s'exprime aussi explicitement pour le toucher. Il n'est donc pas exagéré de conclure que le docteur séraphique a méthodisé l'enseignement du Maître des Sentences, surtout quant aux

(1) Le Dr B. renvoie ici au P. ÉPHREM LONGPRÉ. *La Théologie myst. etc.* p. 96 sq. — et au P. J. F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses Dons,* etc. p. 183 sq.

dons d'intelligence et de sagesse, spécialement encore pour le dernier, dans l'activité de la contemplation mystique. Il étudie à fond la nature de celle-ci, en montrant comment par la sagesse la connaissance de Dieu se rattache aux « raisons éternelles », et l'union de Dieu dans l'amour, aux sens spirituels. Quoiqu'il place la perfection de l'âme dans le travail des dons et des béatitudes, perfection qui s'accompagne de douze « fruits », il entrevoit néanmoins que cette vertu de perfectionnement est déjà inhérente dans la sagesse, menant l'âme en son ascension mystique jusqu'à l'union à Dieu, dans l'acquisition de la paix et du repos.

3. *Nicolas d'Ockam*, O. F. M. (vécut à Oxford, † vers 1300). Le don d'intelligence apporte une connaissance purement intellectuelle des choses spirituelles (déjà connues par la foi), avec la tendance de s'y délecter (ad delectationis gustum). La sagesse en tant que don est la délectation dont jouit l'esprit dans la connaissance des choses divines en procurant la jouissance paisible et tranquille de Dieu ; l'activité principale est dans la faculté affective. L'acte initial est dans l'intelligence (apprehensio per intellectum) mais il va au « jugement expérimental de la dilection » (judicium experimentale dileccionis dilectantis per sapientiam), « au goût de l'amour » (saporem dileccionis). Toute cette activité appartient à la contemplation de la sagesse.

La terminologie : sagesse, goût, saveur, amour, jugement expérimental de l'amour, etc. visent la contemplation proprement dite. L'objet de la sagesse est l'« objet connu, aimé » ; son acte spécifique est l'amour (per se principaliter est in affectu, talis quia in amore radicatur, talis quia provenit ex gustu et delectacione spirituali, talis quia illa cognicio, quam importat, non est tantum veri, sed magis ut dulcis et suavis).

Les citations de l'auteur se font d'après le Cod. Ottob. 623 du Vatican, donnant le texte des quatre livres des Sentences.

4. *Gérard de Prato*, O. F. M. est l'auteur d'un *Breviloquium* composé d'après les ouvrages de saint Bonaventure. Le Dr B. cite d'après le cod. Vat. lat. 5062, un passage où Gérard reprend lumineusement la substance et la terminologie de *Sent.* L. III, dist. XXXV, art. un. Q. I « Quarto », Éd. Quar. T. III, p. 774^{a}. « Aliquando dicitur (sapiencia) magis proprie et sic dicit cognicionem Dei experimentalem et ejus actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et hoc modo est unum donorum spiritus sancti ; et est partim cognitivus et partim affectivus. Dileccio est gustus, non est sine cognicione » (p. 132, note 166).

5. *Richard de Middleton*, O. F. M. († vers 1308) (p. 132-134), dans le Commentaire sur les IV livres des sentences, suit tantôt saint Thomas, tantôt saint Bonaventure. Les dons sont destinés à perfectionner l'âme en la rendant apte aux motions du Saint-Esprit comme

principe moteur supérieur ; cette influence est nécessaire pour atteindre la fin dernière surnaturelle. Le don d'intelligence, comme chez saint Bonaventure, saint Albert le Grand et Nicolas d'Ockam, contribue à l'acte initial de la sagesse dont l'achèvement est dans la faculté affective. L'objet de la sagesse est Dieu « sub ratione veri in relatione ad rationem boni » ; son acte est la contemplation de Dieu « ex dilectione cum quadam experimentali suavitate in affectu : causa ergo movens sapientiam ad contemplandi actum est dilectio ». A noter une autre contemplation, activité du don d'intelligence, se déployant par la faculté cognitive dans la connaissance de la vérité première au moyen des créatures. Cette contemplation, d'après Richard, est propre à la vie contemplative qui « quantum ad ipsam contemplationem consistit principaliter in contemplatione primae veritatis ». Peut-être d'aucuns y verront-ils la fameuse contemplation *acquise*. Il est certain qu'elle est entièrement distincte et d'une nature différente de la contemplation « ex dilectione cum quadam experimentali suavitate in affectu ». Celle-ci correspond à la contemplation mystique de saint Bonaventure.

6. *Le B. Jean Scot et son Ecole* (p. 144-148). Le Dr B. se contente de rappeler le principe fondamental de la doctrine de Scot par rapport aux dons : ils sont de même que les béatitudes et les fruits, des activités spécifiques des vertus, celles-ci étant les seules habitudes infuses. La Sagesse se rapporte à la charité dont Dieu est l'objet « ut diligibile » (p. 145, note 196).

Il ne donne pas plus de renseignements sur *Antonius Andreas*, O. F. M. († vers 1320 (p. 145) : « Donum sapientiae est caritas » (p. 146, note 197).

Pierre Auriol, O. F. M. († 1322) (p. 146-148) rejette la distinction spécifique entre les dons en tant qu'habitus et les vertus ; ils sont ces mêmes vertus-habitudes, celles-ci étant considérées en leur acte, tandis qu'on les nomme dons eu égard à leur principe. La sagesse intervient dans le travail de la volonté vers la contemplation de la divinité et de la béatitude céleste, car son acte ultime est la contemplation ; en raison de son objet et de son activité elle spécifie la vertu la plus noble, tandis que saint Thomas ramène le principe de cette dignité des dons à l'objet. Le don de science exerce également une activité de contemplation mais par rapport aux choses temporelles, y compris la Passion du Christ. On ne découvre nul vestige de la délectation dans la contemplation de la sagesse ou de la science ; par contre « Fructus vero dicuntur in comparatione ad delectationem et gaudium annexum operi spirituali ; sed dicuntur habitudines in comparatione ad principium, quod eis debetur » (p. 146, note 198). D'une manière générale, il résume : « Vita contemplativa exercetur per donum Sapientiae et Scientiae ; vita autem activa per donum Intellectus et Consilii » (p. 148, note 201).

8. *Pierre d'Aquila*, O. F. M. († 1363) mentionne les deux opinions : distinction entre vertus et dons (saint Thomas), identité entre les deux (Scot).

Note. Scot et ses disciples ne sont pas seuls parmi les scolastiques à opposer leur enseignement à une certaine tradition. Saint Thomas lui-même en limitant la distinction aux vertus et aux dons, diffère d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand qui l'étendaient aux Béatitudes et aux Fruits, tandis que saint Bonaventure excluait les Fruits. Nous regrettons que le Dr B. n'ait pas poussé à fond son étude sur la conséquence de ces doctrines concernant la mystique. Nous devons aussi nous contenter de le constater pour ce qui regarde quelques docteurs franciscains. Y verrons-nous un avertissement à être prudent lorsqu'on veut considérer le Docteur séraphique comme le représentant non de la mystique franciscaine mais de la théologie mystique dans l'Ordre ? Un point semble acquis : la contemplation est placée communément dans l'ordre affectif.

IV. Quelques faits d'histoire de la Spiritualité franciscaine.

1. M. l'Abbé de Poorter, archiviste de la ville de Bruges, fait connaître et publie une lettre de Guibert de Tournai, O. F. M. à Isabelle, fille du roi de France (1). Il présente cette lettre, d'après le ms. 490 de la bibliothèque de Bruges, comme un petit traité, ou une brève méthode d'*ascétisme* que le docteur franciscain intitulait lui-même « breve commonitorium ». Commentant le texte du Ps. XLIV, 14-15[a] : « Toute la gloire de la fille du roi est au-dedans, avec des franges d'or, elle est toute couverte d'ornements variés », G. s'adresse à la fille du roi, *héritière* du royaume éternel dont elle n'entrera en possession qu'à la condition de mépriser le royaume terrestre pour l'amour de Jésus-Christ. C'est la doctrine du *détachement*, auquel on arrive par dix degrés successifs, pour parvenir à la perfection qui est la *déiformité* de l'âme : « cum anima Deiformis effecta tota Dei replebitur ». Dès le sixième degré, Guibert fait entrer l'âme dans le mystère de l'amour de Dieu, qui dépasse les forces corporelles, tel celui de Marie Madeleine prétendant, sans y réfléchir, « aller prendre » le corps de Jésus. Au septième, il est question du « regard de l'esprit qui, par la ferveur, devient pénétrant chez celui qui aspire vers Dieu et vers la Patrie ». M. De Poorter y voit un des éléments qui sont caractéristiques dans l'idéologie franciscaine « ... Ex dilectione manifestatio, ex manifestatione contemplatio, ex contemplatione cognitio, et sic calidum dilectionis, secundum Dyonisium, ad acutum promovet dilectionis ». D'après le contexte, il s'agit vraisemblablement de la contemplation

(1) A. de Poorter. *Lettre de Guibert de Tournai, O. F. M. à Isabelle Fille du Roi de France*, dans *Revue d'Ascétique et Mystique*, t. XII, 1931, p. 116-127.

passive. Le maître franciscain ne soulève pas la question si une telle faveur est le fruit direct d'une vie spirituelle ascétique antérieure. Son plan constitue une succession hiérarchique d'exercices dont l'ensemble offre la méthode pour accomplir le travail de la perfection. Il va même jusqu'au transport ou ravissement constant et infatigable de l'esprit par lequel *Dieu élève* jusqu'à Lui les âmes parfaites, selon le mesure de son don et selon que l'Esprit (Saint) en dispose librement en soufflant où il veut. « Il s'agit du commentaire sur le texte d'Ézéchiel, I, 12 où il est question des quatre êtres vivants qui ne se retournent pas en allant. L'explication est l'interprétation d'« irregressibilitas » ; mais, ajoute-t-il, « Peut-être aussi est-il parlé non pas de l'homme en cette vie, mais des bienheureux au ciel ».

Il est en tout cas intéressant de connaître la doctrine de Guibert sur la contemplation. *a)* Elle est une connaissance spirituelle qui va jusqu'à l'amour éminent, véhément, de l'âme allant vers l'aimé, celui-ci entrant, pénétrant et passant en elle. Tel est le commentaire du pseudo-Denys : « Quoniam habuerunt amoris calidum, perceperunt postmodum et acutum ». *b)* Elle rentre dans le cadre de l'activité spirituelle, Guibert semblant réclamer le travail précédent comme une préparation *de fait*, sans dire toutefois qu'elle le suit *de droit*. *c)* Elle est *passive* dans l'âme, étant l'œuvre immédiate de Dieu : « In se rapit Dominus animas perfectorum ». L'Esprit en fait don librement ; donc de la sorte il exclut la succession *de droit* à l'ascèse antérieure. *d)* Elle n'est pas une condition ou un état durable, car ici-bas l'esprit reste enveloppé des ténèbres habituelles, sous le joug de la corruption, et soumis aux nécessités du corps. « L'âme reste soumise aux amertumes corporelles et aux soucis temporels. » Elle connaît donc, au moins sous cette forme, ce que saint Jean de la Croix nomma la Nuit Obscure. Cet enseignement aussi précis se retrouve rarement condensé en 23 lignes, comme nous le lisons chez ce docteur franciscain du XIIIe siècle (p. 123).

Au huitième degré Guibert insiste sur la brièveté de la *douceur*, après la recherche de Dieu. « Dulcis consolatio brevis gustatio et quantum ad praesens capere possum, tamdiu te videri permittis, si tamen puri sunt oculi cordis, quamdiu oculus naturalis sustinet lumen fulguris coruscantis... Manet (enim) degustate et deglutice memoria visionis » (p. 123-4). Quant au neuvième degré, nous sommes avertis que la *délectation* de la fille fidèle au Seigneur son Père, est *exclusive*. De là la loi d'après laquelle il faut évaluer le prix de toutes choses qui ne sont pas Dieu... : « Quicquid ergo Vos (Isabelle) delectat in rebus transitoriis, in Domino delectemini, id est ad Deum referatis » (p. 124).

Le dixième et dernier degré porte l'âme à la déiformité où elle est toute remplie de Dieu. On y observera l'association entre l'anéan-

tissement ou la cessation de toutes affections sensibles, charnelles et le transfert total en la volonté divine.

Tel est le contenu de la première partie où est décrit *l'héritage* destiné à la fille du Roi.

La IIe partie explique la *gloire* qui est au-dedans, à savoir la *pureté de l'esprit.* Guibert procède par antithèse en traçant d'abord le portrait des filles de Babylone par la description des expédients pour se créer une beauté artificielle : vêtements, bijoux, fards, jusqu'à la peinture des yeux, la teinture des cheveux, si même elles ne suppléent à l'absence de ceux-ci par des emprunts faits à des têtes étrangères de vivants ou de morts ! La beauté intérieure est en réalité « la pureté de cœur dont la conscience est le témoin ». Elle compte trois degrés. Le dernier en est le suprême achèvement, mais une telle beauté vient d'en-haut. « Mais de celle-là, dit-il, s'il plaît à Dieu, si l'occasion m'en sera donnée et s'il vous est agréable, je pourrai Vous entretenir ultérieurement » (p. 125).

III et IVe parties (p. 125-126). Quant aux *franges d'or,* il faut se souvenir qu'il ne peut être question des franges qui ramassent la boue et soulèvent la poussière. Elles sont l'image de la vraie et parfaite *humilité,* de celle qui porta la femme de l'Évangile à toucher la frange du vêtement de Jésus. Elle stimule l'âme à se croire la moindre dans l'Église, à sentir le besoin du repentir, loin de rechercher les louanges des hommes, afin que tout honneur soit rendu à Dieu, en craignant tout de sa propre faiblesse. L'*or* pur de ces franges est l'emblême de la *chasteté virginale,* compagne inséparable de l'humilité. La sainte virginité voue au Christ l'intégrité corporelle comme l'humilité lui fait la soumission totale de l'esprit. L'une et l'autre préparent l'ornement convenable à l'épouse du Christ, à l'exemple de la Vierge jugée digne d'être sa Mère.

Ve partie. La Virginité a son caractère distinctif qui se traduit dans le maintien, la démarche, la manière de parler, et aussi dans le rayonnement des illuminations intérieures sur le visage. « J'ai lu que de telles faveurs ont été accordées à quelques-uns. Mais de notre temps il n'arrive plus que des Vierges aient des extases. On est plus assuré en suivant les chemins battus. Au reste, il faut que les petits oiseaux aient d'abord toutes leurs plumes pour s'envoler dans l'air ».

2. L'Abbé P. Guillaume (1) a écrit quelques pages pour montrer le rayonnement de la doctrine franciscaine hors de l'Ordre. A son point de vue, cette étude s'encadre dans un vaste travail sur les sources littéraires de sainte Thérèse, tout au moins comme lecture et peut-être même comme inspiration de sa propre doctrine. Le P. Watri-

(1) Abbé Pierre Guillaume, Dr en Philosophie et Lettres. *L'Art de Servir Dieu d'Alonso de Madrid.* Une source franciscaine de l'ascétisme Thérésien. Extrait de la *France Franciscaine* (t. XIII, 1930, p. 397-435, t. XIV, 1931, p. 5-65). — in-8o raisin, p. 101, Bastogne (Belgique), 1931.

gant (1) avait déjà signalé une influence à peu près analogue sur saint Ignace. Au cours de son travail, l'auteur observe encore en s'en référant à un autre article (2), que l'ouvrage franciscain était estimé et utilisé chez les Hiéronymites d'Espagne, les Dominicains de Belgique, les Chartreux de France, les Franciscains de Flandre, les laïcs de différents pays, notamment d'Espagne, de France, de Flandre, d'Italie. Outre sainte Thérèse et saint Ignace, saint François de Sales aussi l'appréciait et le recommanda.

L'objet de l'étude est un opuscule du franciscain espagnol Alonso de Madrid ayant pour titre *Arte para servir a Dios*. La première édition parut à Séville en 1521. Le texte original espagnol en a disparu, et la première rédaction n'en est connue que par la traduction qu'en fit le P. Jean Hentennius, lorsqu'il fut prieur du couvent des Dominicains, à Louvain, mais dont on connaît seulement l'édition de Louvain en 1576. En 1526, le P. Alonso publia l'*Arte* dans la forme définitive à Alcala de Henarès. Un grand érudit, Ambrosio de Morales, qui trouvait que cet ouvrage était un joyau enchâssé dans le plomb, n'en goûta pas néanmoins le style et le transforma en conséquence, mais en saccageant et en mutilant le chef d'œuvre (3).

L'*Arte* que sainte Thérèse appelle un « ouvrage excellent » fut recommandé par la sainte à ses filles qui s'occupaient encore d'oraison discursive. C'est une méthode qui procure une facilité presque naturelle de la perfection, parce qu'elle veut diriger la collaboration humaine à côté de l'assistance du Saint-Esprit pour servir Dieu, ou, comme le dit la formule lapidaire du début pour « être avec Dieu d'un seul esprit et d'une même volonté ». « Alonso ne touche à la doctrine que par les sommets, mais il dit assez pour qu'on puisse reconnaître en lui un tenant de l'*ascétisme* traditionnel » (p. 5). Il enseigne une méthode rationnelle, en présentant les instruments les plus parfaits, en montrant le travail qui leur est propre et les perfectionne, par une application continuelle et progressive. C'est la méthode *active*, personnelle, qui s'adresse à tous les chrétiens de bonne volonté.

Dans la première partie (p. 12-39), l'abbé Guillaume expose la méthode et son influence sur sainte Thérèse. En étudiant la *nécessité*, il cite parallèlement les textes de l'*Arte* et ceux des œuvres de la Sainte (p. 12-14). Même procédé pour les *exercices* — de l'*intelligence*, (p. 15-23) dans les premiers degrés de la vie spirituelle, et même

(1) P. WATRIGANT, S. J. *La Méditation fondamentale avant saint Ignace.*

(2) Abbé P. GUILLAUME, *Un précurseur de la Réforme : Alonso de Madrid,* dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XXV, 1929.

(3) L'operetta devotissima chiamata *Arte de la Unione*, du P. Jean de Fano F. M. Cap., de 1536-1548, subit un sort analogue de la part du P. Denis de Montefalco, en 1622.

lorsqu'on est plus avancé, quant à l'oraison (p. 18), — de la *volonté* (p. 23-29) pour collaborer « par nos efforts et l'aide de Dieu » à l'œuvre de la sanctification, — de la *fin parfaite* (p. 29-37). Aussi l'auteur se croit-il en droit de conclure que « l'art de servir Dieu » exerça une réelle influence sur la spiritualité thérésienne (p. 37).

Dans la deuxième partie sont examinés « Les rapports entre la doctrine spirituelle d'Alonso et celle de sainte Thérèse » (p. 41-95). Chapitre I. Notions fondamentales : La Perfection chrétienne. — *Concept* de la perfection (p. 41-42) : « être avec Dieu un seul esprit et une même volonté » (Alonso), « devenir une même chose avec N. S. et avec le Père » (sainte Thérèse). *Obligations* (p. 42-43), nature de l'union avec Dieu (p. 43-45), l'union avec Dieu dans la charité (p. 45-46). Chapitre II. Étapes de la vie spirituelle (p. 46-79) : *A*. La purification de l'âme : 1. par la contrition (p. 47-50), 2. par la haine de soi-même (p. 50-59) en étageant les exercices de cette haine en trois plans successifs. — *B*. L'embellissement de l'âme (p. 59-79) 1. par la prière (p. 59-63), 2. par les vertus : l'humilité (p. 63-69), la patience (p. 69-73), 3. par le gouvernement des passions (p. 73-79). Chapitre III. L'union à Dieu dans la charité (p. 80-97) dernière étape 1. par l'amour de Dieu (p. 80-87), 2. par l'amour du prochain (p. 87-95). L'épilogue (p. 96-101) note « trois caractéristiques d'Alonso que nous retrouvons, dit l'auteur, dans Thérèse ». C'est d'abord la solidarité des exercices comme condition du succès, tandis que notre négligence dans l'un ou l'autre exercice de la méthode cause notre échec. C'est ensuite l'exemple du Christ qu'Alonso propose aux réflexions de l'intelligence pour l'aider à l'acquisition des vertus : cette caractéristique, bien franciscaine, nous la retrouvons chez Thérèse. C'est enfin l'atmosphère de joie, troisième caractéristique, franciscaine encore, de l'*Arte*, que l'on retrouve avec toute son intensité dans les œuvres de Thérèse. Il n'y a donc nulle témérité de la part de l'abbé Guillaume de conclure que Thérèse suivra Alonso, « et l'autorité qui s'attache à son nom devient aussi la meilleure recommandation de l'*Art de servir Dieu* ».

En reproduisant le plan du petit traité d'ascétisme du franciscain espagnol, nous avons indiqué la marche suivie par M. Guillaume. Les citations parallèles ne nous offrent pas des textes littéralement identiques ; mais le procédé donne un commentaire objectif du témoignage de sainte Thérèse quant à l'usage et l'estime qu'elle a faits d'un opuscule ascétique. On ne peut qu'applaudir au travail lumineux et substantiel qui nous révèle le mérite d'un de nos écrivains du XVIe siècle, tout en servant de document historique pour la connaissance de la spiritualité, empreinte de franciscanisme, de la grande Sainte du Carmel.

3. Pour le dernier quart du même XVIe siècle, indiquons un arti-

cle du P. P. Dudon (1), fait pour servir à l'histoire de l'oraison. Il nous intéresse sous plus d'un rapport. L'étude elle-même a trait aux mesures prises par le P. Evrard Mercurian (élu général des Jésuites en 1573), concernant l'oraison affective enseignée par le P. Antonio Cordeses qui fut provincial de Tolède en 1574. La lettre de Mercurian écrite à la suite d'un rapport du P. Antonio Ramiro et d'une lettre de Cordeses lui-même, est datée de Rome, le 25 novembre 1574. Elle rappelle que la Compagnie « a un mode propre de prière ». C'est celui des Exercices ; le provincial reçoit donc l'ordre d'« enseigner (aux nôtres=Jésuites) à méditer, selon le texte que donne saint Ignace dans son livre des Exercices... » (p. 111). « L'autre manière de prier, méditer et contempler (la vôtre) paraît plus propre aux Instituts dont la fin se limite à eux-mêmes. Et sans aucun doute communément elle écarte et éloigne ceux de la Compagnie du travail et de l'application de l'apostolat » (p. 112). Nous n'avons pas à suivre le P. Dudon dans son exposé ni dans ses considérations. Nous n'avons qu'à observer que le P. Antonio Cordeses avait rapporté sa méthode de Gandie, où il avait subi l'influence du P. André Oviedo, premier recteur en cette ville. Le P. Cordeses se prévalait de l'enseignement et de la doctrine de saint Bonaventure, et il est certain que par l'intermédiaire d'Oviedo, il avait emprunté son oraison affective et contemplative au franciscain Juan de Tyeda, qui avait fortement influencé les Jésuites de Gandie, au point que saint Ignace avait dû intervenir par des lettres très fermes pour guérir le pieux recteur. « Même des hommes comme François de Borgia eurent de la peine, au début, à se défaire du pli contracté à la suite des exemples d'Oviedo ; après avoir servi de docile instrument à saint Ignace pour dissiper les illusions d'Oviedo, le saint duc aurait succombé plus tard à la tentation de la vie érémitique, à Onate et à Plasentia, si les avertissements très nets de son chef ne l'en avaient retiré. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'Antonio Cordeses ait subi une influence qui prévalait aux premiers jours de sa vie religieuse ? L'équilibre de son naturel le garda des excès où tombèrent le P. Bartholomé de Butamante ou le P. Bautista Sanchez, ou ces Jésuites de la Province d'Aragon et de la province d'Andalousie auxquels leur amour du recueillement avait fait donner le surnom de *Récollets* » (p. 98).

Le fait a attiré notre attention parce que, un peu plus tard, les supérieurs des F. M. Capucins prirent des mesures disciplinaires au sujet des lectures spirituelles dans la province des Flandres. Le P. Hildebrand (2) nous a renseignés sur ce point et le P. de Guibert (3)

(1) P. J. DUDON, S. J. *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison.* Dans *Revue d'Ascétique et Mystique*, t. XII, 1931, p. 97-115.

(2) P. HILDEBRAND, F. M. Cap. *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers Capucins Belges.* Dans *Franciscana*, t. VII, 1924, p. 257 sqq.

(3) P. J. DE GUIBERT, S. J. *Etudes de Théologie Mystique*, Toulouse, 1930, p. 151, note (1).

a rapproché l'acte de Mercurian, en 1575, de celui des supérieurs capucins. Nous pensons bien que l'acte de 1575 est connexe avec le sujet que traite le P. Dudon. Au reste, celui-ci évoque bien des détails (p. 98) qui font penser aux premiers débuts de la réforme à allure érémitique et contemplative des Capucins. Dans l'ensemble, tout cela fait partie du mouvement de spiritualité et en particulier de celui de l'oraison au XVIe siècle.

4. « La Revue de Pénétration Franciscaine » — *Orient*, XV, 1931, poursuit les études et les publications ayant pour objet, les œuvres de saint Pierre d'Alcantara et du franciscain, le P. François d'Ossuna.

A propos du *Centenaire du Traité de l'Oraison de saint Pierre d'Alcantara*, le P. Michel-Ange consacre de longues pages à établir qu'il faut attribuer ce livre au saint réformateur franciscain de préférence au dominicain Louis de Grenade. La conclusion du premier article (p. 51-100) est que « Louis de Grenade a fort bien pu commencer la composition de son Livre de l'Oraison aux bords enchantés du ruisseau de Scala Coeli, mais seulement après l'été de 1548... » Au deuxième, (p. 176-238), le P. M. A. s'attache à fixer la date de l'œuvre de saint Pierre d'Alcantara, aux environs de 1533. Un troisième (p. 354-400) ajoute « quelques éclaircissements ».

Le même auteur donne encore, pour l'année 1931, trois « suites » pour dresser le catalogue des « Éditions connues » du même Traité. Cette nomenclature embrasse les nn. 84 à 166.

Nous retrouvons, d'autre part, la collaboration du Fr. Fidèle qui continue d'examiner et de publier la traduction des différents *Abécédaires* du Fr. François d'Ossuna, Fr. Min. L'étude sur « *Le Premier Abécédaire* » (suite et fin) — (p. 36-50), en détermine « la Doctrine spirituelle », des « Questions d'actualité au XVIe siècle », « les sources et le style ». — « *Le Second Abécédaire* » est analysé (p. 167-175 et p. 420-429). Quant au « *Troisième Abécédaire Spirituel* », l'année 1931 en publie le texte, notamment « le onzième Traité », le chapitre I-II (p. 119-134), chap. III-IV (p. 259-272) chap. V-VI (p. 430-441).

5. Le P. Hildebrand a commencé, — nous dirons provisoirement, et il poursuit — des études sur les Capucins des anciennes Provinces belges. Nous plaçant au point de vue de la « spiritualité franciscaine », nous nous bornons à signaler ses travaux, pour autant qu'il fait connaître les écrivains de langue flamande, française, allemande ou latine. Les lecteurs des « Études » (1) ont pris connaissance de ces pages d'histoire. Quiconque a lu, dans l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France, de M. l'abbé H. Brémond, au T. II de

(1) P. Hildebrand (F. M. Cap.) *Le P. Anselme d'Esch*, dans *Etudes Franciscaines*, t. XLIII, p. 470-475. — Au t. XLII, 1930, p. 586, il avait écrit sur le P. Constantin de Barbançon ; p. 316 sur le P. Augustin de Béthune.

l'Invasion Mystique, le ch. III, sur les auteurs capucins, et qui mettrait à côté les « généralités » que donne le P. S. Grünewald sur les auteurs capucins, (1) se rendra compte de la place que prendront dans l'histoire de la spiritualité, les petites monographies du P. Hildebrand. Il écrit à bon escient pour faire connaître ses personnages comme écrivains. Il déblaie la voie et permet au travailleur d'étudier la doctrine spirituelle sans avoir à se préoccuper des questions préalables.

Nous est-il permis de signaler le procédé et la méthode à nos confrères des autres provinces, en vue d'un travail général qui mettrait en lumière la contribution capucine au grand mouvement de la doctrine et de la piété ascétiques et mystiques ?

6. Le P. Jérôme Goyens O. F. M., en flamand (2), et le P. Dominique Devas, O. F. M., en anglais (3), après le P. Demetrius Doelle, O. F. M., en allemand, (4) traitent un point de l'histoire de l'oraison d'après la législation chez les Observants au XVe et au XVIe siècle, réglementant la méditation ou l'oraison quant au temps, lieu, durée etc. de cet exercice introduit dans la vie régulière. Il y a là évidemment des antécédents à ce qu'on appelle la méthode « ignatienne. »

7. Les « Estudis Franciscans » (5) avertissent le lecteur que, fidèles à leur programme, elles ouvrent leurs colonnes à l'étude très personnelle — voire même subjective, insisterons-nous, — de M. le professeur F. Carmona de Nelares. Le titre *Saint François d'Assise et saint Jean de la Croix* est interprété pour indiquer un parallèle quant à leur amour de la nature. L'article développe pour la moitié des considérations préliminaires d'ordre philosophique ou plutôt empruntées à la philosophie moderne où nous rencontrons les noms de Scheler, Wundt, Schleiermacher. La notion de l'infini y trouve donc sa place aussi bien que la question du sentiment, ce qui appelle un rapprochement avec l'intuitionisme médiéval d'Alexandre de Halès, de S. Bonaventure, et le courant fortement volontariste du franciscanisme scotiste. Les deux saints sont étudiés dans ce cadre philosophique sur un plan nettement littéraire. La conclusion est plutôt tirée sous ce dernier aspect : « Saint Jean de la Croix est un humaniste espagnol, disciple de Gomez Pereira » — et « saint François occupe un rang (exceptionnel, exclusif) de phénomène sidéral

(1) P. S. Grunenwald, O. M. Cap. *Franziskanische Mystik*, etc. v. supra.

(2) P. J. Goyens, O. F. M. *De Franciscaansche Wetgeving nopens de Overweging*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. V, 1931, p. 14-19.

(3) P. Domenic Devas, O. F. M. *The Franciscans and the mental prayer*, dans *The Month.*, t. CLVII, 1931, p. 215-216.

(4) P. Demetrius Doelle, O. F. M. *Zur Geschichte der Betrachtung in Franziskanerorden*. Dans *Franziskanische studien*, XVI, 1929, p. 229-235.

(5) F. Carmona Nenclares. *San Francisco d'Asis y san Juan de la Cruz.* (Un paralelo en el amor de la naturaleza). Dans *Estudis Franciscans*, t. XLIII, 1931, p. 313-337.

(fenomeno sideral) : comme tel il est impossible de le ranger dans une culture et une époque déterminées » (p. 336 sq).

8. Nous terminons en mentionnant quelques publications et traductions d'œuvres de spiritualité, retirées du trésor franciscain caché ou oublié tel que le passé l'a légué.

Dans la collection anglaise des Classiques Capucins, a paru le deuxième volume, à savoir, huit sermons sur la Passion du Christ, prêchés à la cathédrale de Milan, en 1597, par le P. Matthias Bellintani da Salo, capucin (1). C'est la traduction anglaise faite d'après l'édition italienne originale, par les bénédictines de Stanbrook. De même que pour le volume I, traduction de l'opuscule néerlandais, intitulé Royaume de Dieu dans l'âme, par le P. Jean Évangéliste de Bois-le-Duc, (2) le P. Cuthbert, O. S. F. C. a écrit l'introduction.

Peut-être y en a-t-il d'autres. Nous réservons la place d'une pareille chronique à tous les auteurs qui prennent note de ces communications et nous feront parvenir leurs travaux sur la *spiritualité franciscaine*.

P. Remi. F. M. Cap.

(1) Father Mattia Bellintani da Salo, capuchin. *The sufferings of Christ, Capuchin Classics*, II, Londres, Sheed et Ward, 1931.

(2) Father John Evangelist of Bois-le-Duc (Balduke). *The Kingdom of God in the Soul. Capuchin Classics* I. Londres, item, 1930.

BIBLIOGRAPHIE

Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt BERNHARDUS GEYER et JOHANNES ZELLINGER.

Fasc. XXXII. *Laborantis Cardinalis Opuscula.* Edidit Dr. ARTURUS LANDGRAF. — Bonnae, Sumptibus Petri Hanstein, 1932. In-8°, pp. IV, 74. (Rm. 3,70).

Fasc. XXXIII. *S. Aurelii Augustini ad Consentium epistula.* Praemissa est Consentii ad S. Augustinum epistola. (In copore Augustiniano epistulae 120 et 119). Recensuit MICHAEL SCHMAUS. — Ibid, 1933. In-8°, pp. IV, 32. (Rm. 1,40).

1. Le Card. Laborans († 1191 ?), élève de Gilbert de la Porrée, n'était guère connu que des canonistes à cause de son ouvrage *Compilatio Decretorum.* Cependant, il est aussi l'auteur de plusieurs ospuscules théologiques qui ne manquent pas d'intérêt ; seul cependant le traité « *de iustitia et iusto* » était édité depuis la fin du siècle dernier, mais cette édition elle-même est difficile à trouver. Aussi faut-il savoir gré à M. Landgraf d'avoir donné une édition complète et pratique des opuscules.

L'édition comprend les quatre opuscules renfermés dans le manuscrit C 110 des Archives du chapitre de la Basilique Saint-Pierre au Vatican : de iustitia et iusto (pp. 6-42), de vera libertate (pp. 43-60), sectae Sabellianorum (pp. 61-62), personae praedicatio relativa est (pp. 63-66). Le titre du premier opuscule doit être pris dans un sens large ; il y est en effet question également de la justice surnaturelle (grâce, mérite); par ailleurs on y trouve diverses choses relatives à la nature de Dieu, au libre arbitre, etc. Notons tout particulièrement les questions relatives à la grâce où l'auteur pose en termes très nets la question de la nécessité du mérite : « Amplius autem et aeterna vita gratia dicitur, cum sit gratia pro gratia. Quod si gratia, tunc donum. Si vero donum, quomodo merces ? Et si merces, quomodo donum ? Adversari sibimet civiliter ista videntur » (p. 34, n. IV).

Remarquons pour terminer que le style du Cardinal Laborans n'est pas toujours très clair ; d'où il est parfois malaisé de bien saisir la portée de ses affirmations.

2. Le fascicule 33e du *Florilegium* donne une épître de S. Augustin à Consentius ; celle-ci était déjà connue et éditée par les Mauristes ; tout récemment encore, Al. Goldbacher la rééditait dans le *Corpus* de Vienne (t. 58, Vienne 1923). C'est cette dernière édition, avec de légères variantes, que donne M. Schmaus.

L'édition de M. Schmaus met à la portée de tous une épître intéressante pour la question des relations entre la science et la foi. Les notes très copieuses au bas des pages faciliteront l'étude du document.

P. Etienne Simonis, O. F. M.

Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, par Joseph Ranft. Wurzburg, Konrad Triltsch, 1931. In-8°, pp. XXI, 316.

Déjà, dans le dernier bulletin d'apologétique et de théologie fondamentale (*Etudes Franc.*, t. 44, 1932, p. 227), nous avions annoncé l'ouvrage de M. Ranft sur l'origine du principe catholique de la tradition. Nous voudrions ici en parler plus longuement. Disons cependant que pour en donner un jugement circonstancié, il faudrait être spécialisé dans plusieurs matières ; l'auteur en effet se montre au courant non seulement de la spéculation théologique depuis le Concile de Trente, mais encore de divers chapitres de l'histoire des religions, des questions scripturaires, talmudiques, etc. Nous essaierons donc surtout de faire ressortir la richesse de ce livre, si remarquable à plus d'un point de vue.

En ouvrant le volume, on est d'abord frappé par la copieuse bibliographie, qui s'étend de la page XI à la p. XX, sans aucun alinéa ; il eût mieux valu sans doute classer les divers ouvrages par ordre de matière ; on se rendrait plus aisément compte de la littérature qui se rapporte directement au sujet traité.

L'ouvrage lui-même comporte 6 parties. La première étudie la spéculation théologique sur la tradition depuis le Concile de Trente (pp. 1-78) ; cette partie est fondamentale et constituerait déjà à elle seule une excellente monographie. La doctrine du Concile de Trente fut le point de départ de toute la spéculation postérieure ; dans celle-ci. l'auteur distingue deux points culminants ; le premier est atteint par Melchior Cano et par Bellarmin ; le deuxième au siècle dernier, par l'école théologique de Tubingue, surtout sous l'influence de Möhler. Entre les deux, une période de stagnation où l'on se contente de discuter sur des concepts ou de répéter les données des auteurs précédents. La description du système de Möhler est particulièrement intéressante ; pour le comprendre, il faut évidemment se replacer dans le milieu religieux de l'Allemagne au début du XIX[e] siècle, où dominaient les idées de Schleiermacher et de Hegel. Pour Möhler, la tradition ne peut pas être séparée de la vie de l'Église ; au contraire, il faudrait plutôt dire que la tradition est vraiment l'élément vital du catholicisme (« das eigentümliche Lebens und Bewegungs element des Katholizismus », p. 51). L'Église, en effet, ne doit pas être considérée à l'état statique, mais bien plutôt comme un organisme vivant ; elle est, pour employer une expression de Möhler lui-même, une continuelle incarnation du Fils de Dieu. De cette église vivante, la tradition est un élément constitutif ; elle est la fonction spéciale de l'Église catholique enseignante en dépendance de la révélation divine ; elle peut donc être identifiée avec l'enseignement de l'Église, qui devient ainsi le témoin véritable, décisif. La tradition, les Pères, les Conciles ne servent pas uniquement à démontrer la vérité dogmatique, ils sont les témoins vivants du chemin par lequel l'Église est parvenue à la claire compréhension du donné révélé.

Comme on le voit, le concept de tradition donné par M. Ranft d'après l'école de Tubingue est sensiblement le même que celui que donne le P. Deneffe, S. I., *Der Traditionsbegriff*, Münster i. W. 1931 (Cf. *Etudes franc.*, t. 44, 1931, p. 225-227). Dans l'exposé de la doctrine de Möhler et de Staudenmaier, qui perfectionna le système, on rencontre certaines expressions que quelques-uns pourraient taxer de modernistes ; M. Ranft s'en rend parfaitement compte ; aussi a-t-il soin (p. 63) de montrer la différence qu'il y a entre les deux doctrines.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la Tradition dans l'histoire des religions ; ici l'auteur entre plus pleinement dans son sujet, qui est de montrer que le principe de tradition dans l'Église catholique n'est pas un fait isolé, mais bien plutôt un phénomène constant dans toutes les religions. Cette preuve par l'histoire des religions avait déjà été soupçonnée par Bellarmin, qui y fait quelques allusions ; l'idée en fut reprise par Möhler, sans qu'il ait pu la traiter *ex professo*.

L'auteur étudie (pp. 79-112) la tradition dans la religion chinoise et dans l'Islam ; dans la religion juive (113-178) ; l'hellénisme (pp. 179-191) et le christianisme primitif (pp. 207-304). Une partie intermédiaire (pp. 192-206) est consacrée à l'étude du droit en vigueur chez les Juifs et chez les Grecs par rapport aux dépôts (depositum-παραθήκη).

La partie la plus riche est certainement celle qui est consacrée à la religion juive ; elle est aussi la plus documentée. Il ne nous est pas possible de suivre l'auteur dans ses longues dissertations sur la formation des Livres sacrés chez les Juifs du temps d'Esdras ; juger de ces questions appartient plutôt aux spécialistes de l'Écriture Sainte. Notons simplement que dans la composition des Saints Livres, la Tradition a joué un très grand rôle. Mieux, la théologie juive est essentiellement traditionnelle ; toutes ses affirmations, même si elles se trouvent dans l'Écriture, remontent par une chaîne ininterrompue, officiellement établie, jusqu'à Moïse ; les rabbins poussèrent la chose au point de faire remonter à Moïse (au moins à l'intention de celui-ci), des usages qui lui étaient certainement postérieurs. Si on voulait donner une théorie de la tradition chez les Juifs, voici donc à grands traits ce qu'il faudrait affirmer : l'Écriture et la Tradition ont la même valeur ; strictement, la priorité reviendrait plutôt à la tradition à laquelle appartient d'expliquer authentiquement l'Écriture. La raison de sa valeur se trouve dans le fait qu'elle a réellement Dieu pour auteur. Le respect de la tradition va jusqu'au scrupule : l'élève est obligé de conserver non seulement le sens, mais les mots employés par le maître dans son enseignement.

Il est intéressant de noter l'existence d'une telle doctrine chez les Juifs au moment où le christianisme prit naissance ; on comprend mieux la valeur que le christianisme a toujours attribuée à la tradition. Cette impression est encore augmentée par l'étude que l'auteur consacre au mot « depositum » (παραθήκη), connexe au mot « tradition ». La dernière partie expose la genèse des écrits néotestamentaires et marque l'influence que la doctrine juive de la tradition a exercée sur les écrivains sacrés. Ici non plus, nous ne voulons pas résumer l'auteur ; comment résumer d'ailleurs, sans les fausser, tant de questions de terminologie ? comment en peu de mots délimiter dans leur complexité les influences subies ?

Sans entrer dans des appréciations de détail, je voudrais résumer plutôt l'impression que donne l'ouvrage de M. Ranft. C'est une œuvre extrêmement riche et d'une érudition extraordinaire ; seule une étude prolongée et approfondie est capable d'en faire saisir toute l'étendue. Les études de détails, terminologiques et autres, présentent un très haut intérêt et plus d'un spécialiste y trouvera du nouveau ; peut-être cependant ces détails si étudiés font-ils tort à l'ensemble : quelquefois, on perd un peu de vue l'idée maîtresse.

Nous ne pouvons que recommander la lecture de cet ouvrage qui sera utile et au théologien et au spécialiste des études scripturaires ; le premier y trouvera de nombreux éléments qui éclairent le concept et la nature de la tradition ; le second y gagnera une plus grande compréhension des questions scripturaires elles-mêmes. P. Etienne Simonis, O. F. M.

Jésus, Fils de Dieu. Conférences de Notre-Dame de Paris (Année 1932), par le P. H. Pinard de la Boullaye, S. I. Paris, Editions Spes, 1932. In-8°, 253 p.

Comme les années précédentes, le P. Pinard de la Boullaye publie en un volume les conférences tenues à Notre-Dame de Paris. Après avoir traité successivement de l'existence historique de Jésus (Carême 1929), de son caractère messianique (Carême 1930) et de son rôle comme thaumaturge et comme prophète (Carême 1931), il développe cette année la question de la divinité du Christ.

Dans les conférences consacrées à ce sujet, nous retrouvons les qualités de clarté et de précision des œuvres précédentes. Le problème ainsi que les divers arguments sont très clairement exprimés ; pas un point qui ne soit expliqué avec toute l'ampleur qu'il comporte, pas une difficulté qui ne soit loyalement présentée et nettement réfutée. La précision des idées est parfaite ; on sent que l'orateur est en même temps un excellent théologien qui domine complètement son sujet.

L'apologiste qui consultera l'ouvrage du P. Pinard retirera beaucoup de fruit non seulement de l'exposé lui-même, mais encore des notes très riches qui sont ajoutées à chaque conférence. Lisez par exemple la note 3 du ch. I (p. 35-38), vous aurez une notion très claire de l'Incarnation, une bibliographie très copieuse du sujet et de nombreux points de comparaison avec les autres religions, qui prétendent elles aussi avoir des « incarnations ». La note suivante (pp. 38-44) est en réalité une histoire des hérésies relatives au dogme chrétien de l'Incarnation ; on y trouve succinctement exposée avec la bibliographie respective les hérésies des Colossiens, des Docètes, des Gnostiques, des Marcionites, des Adoptianistes du 3e siècle, des Monarchiens, des Manichéens, des Ariens, des Apollinaristes, des Nestoriens, des Monophysites, des Monothélites, des Adoptianistes du 8e siècle, des Sociniens, des Protestants libéraux, des Modernistes. Exposition très brève, je le répète, mais plus complète et plus documentée qu'on ne la trouve dans la plupart des manuels de théologie ; dès lors, très utile à tous ceux qui ne veulent pas faire une étude spécialisée.

A la fin du volume, une table analytique des conférences permet de se rendre facilement compte de la marche des idées.

Souhaitons à cet ouvrage du P. Pinard le succès qu'ont obtenu les volumes précédents. P. Etienne Simonis, O. F. M.

L'orthodoxie (collection *La Religion*), par S. BOULGAKOFF. Paris, Alcan, 1932. In-16 de 274 p.

M. l'Archiprêtre Serge Boulgakoff, ancien professeur à l'Université de Moscou, professeur à l'Institut russe de théologie orthodoxe de Paris, est déjà connu par ses publications en russe et en allemand sur des sujets de théologie. En ce volume, où il condense le fruit de ses études et de ses réflexions pour donner en français un aperçu synthétique de la vie et de la doctrine de l'Église orthodoxe russe, il nous rélève le souplesse de son esprit, la loyauté de son caractère fort sympathique.

La loyauté se manifeste à la modération dans les reproches adressés à l'Église catholique et au protestantisme et dans la franchise avec laquelle, en plus d'une occasion, M. S. B. reconnait les points faibles de l'orthodoxie, par exemple lorsqu'il traite de « l'Orthodoxie et l'État » (ch. XIII).

La souplesse est éclatante dans les deux chapitres les plus importants, le IIe et le IIIe, consacrés à la tradition ecclésiastique et à la hiérarchie ecclésiastique. Ce sont là les points capitaux en effet du différend qui sépare l'Église catholique et l'Église orthodoxe, aussi sur les 270 p. de cette synthèse où tout est passé en revue, jusqu'à la mystique orthodoxe et à l'orthodoxie et la vie économique, 110 p. sont consacrées à ces deux chapitres. Avouons-le, ce sont aussi les plus difficiles à comprendre pour un esprit catholique et latin, car, l'auteur le dit lui-même, il ne s'embarrasse pas de cercles vicieux logiques, rationnels qui se résolvent, pense-t-il, dans la réalité par un appel aux faits, quand ce n'est pas au subconscient (par exemple p. 50, 91, 104).

S'il faut le dire, reconnaissons qu'à notre avis là est le point faible de toute une argumentation subtile, extrêmement souple et nuancée, remarquable enfin, mais qui ne peut donner satisfaction à l'esprit.

Aussi n'est-on pas peu surpris de voir M. S. B., après un appel aussi net à l'irrationnel, reprocher à l'Église catholique l'obéissance aveugle qu'elle exigerait de ses enfants (par exemple p. 115). Il faut choisir : on ne peut reprocher en même temps à l'Église catholique de prétendre s'exprimer correctement, en langage qui permet une vérification formelle de la vérité, et lui reprocher d'exiger une obéissance aveugle. De même on peut vanter la liberté orthodoxe, mais il faut reconnaître qu'elle est à base irrationnelle, si elle repose comme on dit sur l'âme de la collectivité, dans une subconscience que l'on préfère appeler supra-conscience, de caractère supra-rationnel, et sur une vérité qui ne s'exprime pas en mots, et se découvre non à une raison individuelle mais à l'unité dans l'amour de l'Église.

L'auteur sent du reste le danger d'aboutir par là à une conception protestante de l'Eglise, où « ce qui se passe dans la supra-conscience, au-delà des limites de l'isolement personnel... passe ensuite dans le domaine de la réflexion et de la conscience personnelle... (où) le supra-conscient devient conscient », et par suite « où s'affrontent des opinions personnelles, qui revêtent une valeur aussi subjective que dans le protestantisme » (p. 96 et 116). Il essaie d'y obvier en rappelant les droits de l'autorité ecclésiastique : n'a-t-il pas affirmé : « le pouvoir épiscopal peut être même plus absolu que le pouvoir d'un monarque absolu » ? (p. 64) Sans doute, seu-

lement il ajoute aussitôt : « il peut aussi demeurer tout à fait latent et diffus dans l'union à l'évêque », (p. 64) et en fait, au point de vue dogmatique, ce sont ces derniers caractères qui sont les seuls valables si l'on ne veut aboutir à l'autorité extérieure que l'on reproche à l'Église catholique (p. 115). Donc nulle autorité extérieure infaillible en matière de doctrine (p. 113), une doctrine à laquelle on ne doit obéissance « qu'autant qu'elle ne rencontre pas d'opposition directe dans la conscience » (p. 111), enfin une doctrine dont la valeur — « un jugement dogmatique et sa valeur dépendant bien plus de la sainteté que de la dignité (hiérarchique) ; la voix des saints a plus de valeur que celle du clergé et des évêques » (p. 107) — est soumise à un critère très subjectif. Tout cela ne nous ramène-t-il pas bon gré mal gré à une conception protestante de l'Église ? Nous le croyons.

Mais si en nombre de points nous sommes obligés de constater un désaccord — nous avons insisté sur celui-ci parce qu'il est fondamental — nous sommes heureux de rappeler que sur beaucoup d'autres l'accord subsiste et telle page, par exemple sur la foi au Dieu fait homme, sur la dévotion à la Vierge, même sur l'attitude du chrétien vis à vis des faits économiques, sont pour plaire singulièrement par l'élévation des pensées et la plénitude d'esprit surnaturel qui s'y expriment.

Est-ce suffisant pour permettre d'entrevoir, non seulement le relèvement de l'orthodoxie, après l'ouragan diabolique qui la dévaste, mais un large développement de son influence ? Les faits et les maux intérieurs dont souffre l'orthodoxie inclinent tout observateur impartial à penser le contraire et poussent tous ceux qu'anime la charité chrétienne à prier pour que l'union se fasse sous un seul pasteur, selon le souhait évangélique.

P. C.

Visitation, texte de J. Danemarie, illustration de M. M. Franc-Nohain In-8° carré de 208 p. — **Le Rosaire**, texte de G. Bernoville, illustration de Pruvost. In-8° carré de 132 p. (Coll. *L'année en fêtes pour nos enfants*, dirigée par Renée Zeller). Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

Dans cette collection charmante et instructive, même pour les parents qui la liront par dessus l'épaule de leurs enfants, deux volumes exquis, l'un rouge, l'autre bleu et traités de façon différente mais toujours aussi agréable. La Visitation est un petit drame ; le Rosaire une suite de récits composés à la manière déliée et profonde qui est celle de G. Bernoville. Le premier volume est orné d'illustrations gracieuses, au trait ; le second, d'illustrations sur bois ou genre bois, plus graves, et qui répondent à la divinité des mystères que Grand'mère explique à ses petits-enfants. Heureux les enfants qui apprendront à connaître les fêtes de l'année sous la direction de tels maîtres. P. Jean de Dieu.

La Fête-Dieu par Mme Marie Gasquet. In-16 de 186 p. (Collection « Les belles fêtes ».) Paris, Flammarion, 1932.

« Ce modeste livre ne sera pas un travail rigoureux de théologie et d'histoire », déclare Mme Gasquet ; c'est en effet, comme ceux que nous venons de signaler, un livre qui parait d'abord s'adresser aux enfants. Tout le long courent de frais souvenirs d'enfance. Mais il est pour tous

ceux, grands et petits, qui veulent que les fêtes catholiques soient de belles fêtes, où chacun retrouve un peu de sa simplicité d'enfant afin d'en jouir et d'en profiter pour le bien de son âme.

Quel guide meilleur trouver que l'auteur d'*Une fille de S. François*, de *Tante la Capucine* ? Avec discrétion, elle ne prétend pas faire œuvre de théologie, d'histoire, mais elle connaît histoire et théologie et le récit grâcieux ou l'enseignement profond reposent sur une solide documentation : l'origine de la fête, venue de la catholique Belgique ; la composition de l'office par S. Thomas et la noble compétition qui mit aux prises S. Thomas et S. Bonaventure, chargés, tous les deux à leur insu, de composer un office — cette tradition est-elle vraiment « démontrée inexacte » puisque, dit l'auteur, « au cours des recherches nécessitées par le présent livre, nous avons constaté qu'il en est partout fait mention » ? — ; la diffusion de la fête radieuse à travers le monde chrétien et en face la tristesse des temples protestants où manque la Présence Réelle ; enfin les rites de la fête et le couronnement qu'elle a trouvé dans les Congrès Eucharistiques nationaux et internationaux, tout cela nous est présenté avec une foi et une piété qui feront du bien et, nous l'espérons, accroissant l'amour de Jésus-Eucharistie dans les cœurs croyants, gagneront les incroyants eux-mêmes. P. JEAN DE DIEU.

Sainte Anne d'Auray, par H. GHÉON. In-16 de 212 p. (Collection « les Pèlerinages »). Paris, Flammarion, 1931.

Récit plein de charme et d'émotion, qui s'ouvre par le rappel des antiques traditions palestiniennes relatives à S. Joachim et à Ste Anne. Peut-être ici M. Ghéon s'est-il trop confié à la tradition postérieure. Les sources sont plus cohérentes, surtout en ce qui regarde l'annonce et la préparation de la naissance de Marie. De même, elles ne font pas mention des trois mariages de Ste Anne, que ne connaissent point S. Jean Damascène et le pseudo-Jérôme. Mais c'est là un détail qui n'enlève rien à la valeur et au sens du récit quand nous arrivons à l'époque moderne, où Ste Anne montre sa prédile.tion pour la Bretagne et opère lesm erveilles qui sont à l'origine du pèlerinage de Ste-Anne d'Auray.

Le bon Nicolazic, le terrible Kériolet, les ardents Capucins sont mis en scène avec beaucoup de vérité et les tribulations qui marquent les débuts du pèlerinage sont pleines d'enseignement. Elles préparent l'efflorescence magnifique dont furent témoins les XVIIe et XVIIIe siècles, de 1633 à 1793. La tourmente révolutionnaire sembla devoir tout abattre ; elle fit disparaître nombre de documents et de chefs d'œuvre accumulés par la piété des pèlerins et en particulier des bretons. Jamais cependant la prière ne cessa sur la lande dévastée et sous les arceaux du cloître encore debout. Aussi le XIXe siècle a vu le renouveau éclatant du pèlerinage et M. Ghéon montre comment Ste Anne étend toujours sa protection visible sur ses fidèles. Livre tonifiant où palpite l'ardente conviction des âges de foi : il nous donne l'espérance d'en revoir le magnifique spectacle, grâce à l'intervention de Ste Anne et de sa fille, la Vierge Marie, qui toutes deux semblent avoir fait un pacte avec le pays de France. P. JEAN DE DIEU.

La crise du sacerdoce, par le R. P. DONCŒUR. In-16 de 204 p. (Bibliothèque d'études catholiques et sociales). Paris, Flammarion, 1932.

Mais la France reprendra-t-elle vraiment, réellement sa place de fille aînée de l'Église ? Le livre du R. P. Doncœur nous donne les raisons d'espérer, tout en montrant la nécessité de préparer ce renouveau chrétien par un renouveau du sacerdoce. Son livre plein d'idées, de documents, de faits, établit avec une clarté aveuglante la cause du mal dont nous souffrons : la France manque de prêtres, eu égard à sa population et à la charge d'âmes que peut porter raisonnablement un prêtre. Les chiffres sont là, émouvants, il serait permis de dire, effrayants. Prenant et reprenant les statistiques, le R. P. arrive toujours au même résultat : 13.000 prêtres, en chiffres ronds, manquent au peuple français et on ne voit pas que d'ici quinze ans, la situation puisse s'améliorer.

Alors restent les moyens de mieux utiliser les prêtres qui sont dans le champ de la moisson. Toutes les solutions pratiques sont envisagées : vie communautaire, prêtres adoptant les méthodes des pays de mission, emploi des moyens de locomotion ou de relations modernes, auxiliaires laïcs du clergé, hommes et femmes. Le R. P. ne boude aucune innovation raisonnable et accueille les suggestions de tous ceux qui l'ont aidé à élever ce monument un peu dur d'arêtes mais probe et salutaire à qui veut réfléchir.

C'est un cri d'alarme ; puisse-t-il être entendu même si l'on a quelque réserve à faire sur tel ou tel point. Et tout le monde sera d'accord pour dire à l'auteur, avec S. E. le Cardinal Verdier : « l'Eglise de France ne vous remerciera jamais assez de votre beau livre ». P. JEAN DE DIEU.

Thérèse Neumann, la Mystique de Konnersreuth, par H. FAHSÈL. Traduit par F. Giot et F. Dorola. In-8° cour. de 200 p. Paris, Edit. Spes, 1932.

Cet ouvrage nous est présenté comme « le plus récent et de loin le meilleur qui ait paru sur la question ». L'impression qu'en donne la lecteur ne contredit pas cette affirmation et l'auteur nous gagne à sa conviction que les faits de Konnersreuth sont d'authentiques merveilles du surnaturel divin.

L'auteur d'abord nous est rendu sympathique par la biographie que les traducteurs ont mise en guise de préface. « Curieuse et fascinante figure », ont-ils raison de dire, que celle de cet abbé, encore jeune — il est né en 1891 — et déjà célèbre en Allemagne et au dehors par ses innombrables conférences. Protestant de naissance, il perd bientôt la foi, s'adonne à tous les genres d'activité que lui permet sa nature richement douée, au physique et au moral. Il se met à l'école de toutes les formes d'idéal, et entre enfin en contact avec la mystique catholique par Tauler, avec la théologie et la philosophie catholiques par S. Thomas. Il se convertit, entre dans les ordres et, au cours d'une série de conférences, se décide sur l'invitation d'un ami à venir faire connaissance avec Thérèse Neumann

Savant, érudit, connaissant à merveille la psychologie, le dogme et la mystique, il sera l'un des témoins les mieux qualifiés pour nous parler des faits extraordinaires qui ont remué le monde, sur lesquels on discute

encore mais qui paraissent bien devoir peu à peu rallier les suffrages les plus autorisés.

On a pu relever chez Thérèse Neumann tel ou tel détail qui déroute, mais n'a-t-elle pas donné la réponse un jour où, interrogée au sujet des anomalies de ses stigmates, elle répondit dans l'état d'extase : « C'est comme cela afin que vous puissiez avoir quelque chose à critiquer » (p. 78). Dieu ne permet pas que les âmes privilégiées soient sans faiblesses ; il ne permet pas toujours que tel ou tel détail soit à l'abri de la critique, afin d'éprouver l'humilité de ceux qu'il favorise et la foi de ceux qu'il veut par eux enseigner.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans le détail de son captivant récit, mais il nous plaît de signaler tout spécialement à l'attention du lecteur la description, très exacte nous semble-t-il, de la vie mystique ordinaire et extraordinaire que M. F. esquisse p. 39 et suiv., 56 et suiv., 64 et suivantes.

Il parle peu de S. François et même, au sujet des caractères de ses stigmates, il a un « paraît-il » (p. 73) qui nous a justement paru étrange. Mais il montre très bien l'impossibilité d'expliquer naturellement ces stigmates, qui ont peu à peu figuré dans le corps de Thérèse Neumann les apparences des stigmates du Christ, avec cette circonstance spéciale que dans les mains et les pieds, les clous sont figurés, eux aussi.

Tout l'ouvrage mérite l'attention la plus sérieuse et à notre sens il devient un excellent traité de mystique extraordinaire, puisqu'en Thérèse Neumann se manifestent les phénomènes les plus variés, depuis le jeûne absolu et l'absence de sommeil naturel, jusqu'aux exemples les plus caractérisés de suppléance mystique.

Rien donc qui puisse plus utilement et avec plus de force rappeler notre temps à la pensée des grandes réalités de la vie chrétienne. P. F.

Comment propager nos idées, manuel pratique à l'usage des hommes d'action. In-8° cart. de 490 p. illustr. Paris, Bloud et Gay, 1932.

La librairie Bloud et Gay continue la série de ses manuels du catholique d'action par une publication des plus heureuses. Après le volume intitulé « Nos Jeunes », et dont nous avons dit tout le bien qu'il faut en penser, voici un ouvrage qui le complète et met à la disposition, de ceux qui s'occupent d'œuvres ou sont lancés dans l'action, une foule de renseignements qu'ils chercheraient en vain ailleurs réunis et groupés logiquement de manière plus pratique. Si nous examinons les manuels publiés nous dirons même que ce dernier volume nous paraît le plus immédiatement utile. Tout y est passé en revue de ce qui doit pratiquement donner vie et influence à nos œuvres ; cette vie et cette influence dont beaucoup manquent parce que les idées que suggère ce manuel n'y sont pas utilisées.

D'abord une introduction générale sur les procédés et les lois de la publicité moderne et sur la nécessité et de les comprendre et de les adopter. Puis une première partie, précédée d'une introduction écrite par M. E. Trogan, sur la presse périodique : journal, revue, semaine religieuse, bulletin paroissial, almanach ; une deuxième partie, avec introduction par le R. P. Croizier, sur le tract, l'affiche et leurs dérivés : images, papillons etc... ; une troisième sur le livre, avec introduction par M. E. Trogan,

où un complément technique de 40 p. donne les renseignements qui sont ignorés souvent sur le papier, la composition typographique, les clichés et un petit code juridique, qui va des droits d'auteurs au droit de réponse; une autre partie est consacrée aux conférences, avec introduction par M. l'abbé Desgranges, conférences avec projections, cercles d'études ; d'autres au théâtre, au cinématographe, à la radiodiffusion, au phonographe et même à la chanson.

Puisse cette énumération, dans sa sécheresse, être éloquente et convaincre de l'immence utilité de ce nouveau manuel. Pour notre part nous ne saurions assez féliciter ceux qui ont eu l'idée de l'entreprendre, ont groupé les collaborateurs les plus qualifiés et ont réussi ce qu'on peut appeler un coup de maître. P. J. de Dieu.

Mon Chemin de la Croix, par le R. P. Lazare, O. M. Cap. Dessins de Marie-Cécile Schmitt. In-8 carré de XVI-76 p. Angers, Editions de l'Ouest, 1932.

Le Chemin de la Croix, par Dom R. M. Godet. In-18 de 92 p. Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

Le R. P. Lazare est mort avant d'avoir pu achever l'étude magistrale, qu'il préparait avec amour depuis de longues années, sur le chemin de la Croix. Ce petit livre, parfaitement illustré et édité, est comme un résumé de ses idées essentielles. Il l'avait composé lui-même de la moëlle des Ecritures, il le dit dans l'avertissement, et il a mis toute son âme, tout son grand cœur dans ces élévations si suggestives. Il y a là quelque chose de très émouvant et de vraiment nouveau. Nous sommes persuadés que beaucoup d'âmes y puiseront un aliment substantiel de leur piété et, entendant ce magnifique appel vers les hauteurs, y trouveront une aide puissante dans le travail de leur perfection.

Le chemin de la Croix de Dom Godet est moins travaillé, moins artistiquement présenté aussi, mais il a un objet différent. Il s'adresse spécialement aux âmes religieuses et leur présente un recueil de méditations et de prières qu'elles utiliseront avec fruit. P. J.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).